تأصيل وتعريف

جــذور التــراث:

- إحدى إصدارات النـادي الأدبي الثقافي بجدة.
- فضاء معرفي يهتم بالتراث في كل مجالاته وآفاقه.
- تصدر بشكل دوري «كل أربعة أشهر» إن شاء الله.

جــذور التــراث:

- تسهم في استنطاق تراثنا الخالد، والانفتاح على المناهج والنظريات الحديثة.
- تنفتح على جميع الحقول المعرفية والفكرية والعلمية والأدبية والتاريخية واللغوية في ثقافتنا وحضارتنا العربية والإسلامية.
- تعرف بالكتب والرسائل العلمية المختصة بالتراث «عروض ومراجعات».
- تقف على رموز الثقافة المعنيين بالتراث من المعاصرين وقفات تحية واعتبار.

جــذور التــراث:

- ترجو من كتّابها أن تكون الدراسات والأبحاث متعلقة بالتراث ومكتوبة باللغة العربية. ومرقومة على الحاسب الآلي «على شكل أقراص مضغوطة CD» أو ترسل من خلال موقع النادي الإلكتروني:

Judhur@adabijeddah com

- يحق لهيئة التحرير اختصار الموضوعات المطولة، وتعديل ما يمكن تعديله في نص الدراسات والبحوث التي تصل إلى المجلة.
- أن لا تكون الدراسات والأبحاث منشورة من قبل أو مقدمة للنشر في جهة أخرى.

التراث ضرورة حضارية

التراث في مفهومه العام هو محصلة لما أنتجته الذهنية الإنسانية في جميع مجالات الحياة العلمية والفكرية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وبالتالي فهو يشكل سلطة في نفوس الأجيال التي تعاقبت على نقله واستيعابه عبر العصور المختلفة.

وهو يشكل دائرة واسعة وذخيرة هائلة تعد قوّة محركة للتنمية ليس على مستوى العلم والفكر بل على جميع المستويات التي تعتمد عليها الأمم في نهضتها.

والأمة اليوم أشد ما تكون حاجتها لتوظيف هذا التراث بإيجابية في بناء حاضرها والتطلع لمستقبلها.

فقراءة التراث وإعادة صياغته وفق رؤية متزنة تنطلق من أصولها التاريخية وتتعاطى مع مستجدات عصرها الحديث يعد ضرورة تاريخية وشرطاً من شروط النهضة المنشودة.

والمواءمة بين الأصالة والحداثة يضمن وجود منهج بنائي إحيائي ينهض بتراث الأمة ويجعله محركاً لبناء نهضتها ومستقبلها مادامت الأصالة تؤسس للمعاصرة وتؤطر لها مساحات العمل وآليات التحديث والتجديد.

إنَّ المتأمل في حركة النهضة على مرّ العصور وعلى اختلاف الأمم والشعوب يدرك بجلاء أنَّ ارتباط الحياة والأحياء بالتراث من جهة وبالحداثة من جهة أخرى سنّة كونية وضرورة حضارية لا غنى لأي أمة عنها.

ومجلة (**جـــذور**) أخي القارئ أخذت على عاتقها رسالة النهوض بالتراث اللغوي وقضاياه وهي تسعى جاهدة في استنطاق تراثنا الخالد وقراءته قراءة حديثة تنطلق من ثقافتنا وحضارتنا العربية والإسلامية منفتحة على المناهج والنظريات الحديثة فنأخذ منها ما يدعم خبرتنا ووعينا وذوقنا ويراعي خصوصيتنا.

وفي مقدمة هذا العدد نزف للإخوة القراء أننا في هيئة التحرير نعد لمرحلة جديدة في مسيرة هذه المجلة محاولين التجديد المأمول في الشكل والمضمون راجين من الله أن يكون ابتداء ذلك التجديد من العدد القادم إن شاء الله محاولين جهدنا الاستفادة المأمولة من أعضاء الهيئة الاستشارية للمجلة وهم نخبة من العلماء والباحثين في تخصصات مختلفة في فروع اللغة العربية من مختلف البلاد العربية شاكرين لهم قبول العضوية والمساهمة معاً لدفع عجلة التطوير لهذه المجلة العلمية.

ولا يفوتني في هذا العدد أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير لسعادة أستاذنا الكبير الأستاذ الدكتور عاصم حمدان رئيس تحرير **جـــذور** سابقاً الذي كان له الأثر الكبير في مسيرة هذه المجلة وتطويرها والمضي بها قدماً لتنافس أخواتها من مطبوعات النادي. كما لا يفوتني أن أشكر الزملاء في هيئة التحرير سابقاً: سعادة الدكتور/ يوسف العارف وسعادة الدكتور/ عائض القرني اللذين كان لهما الأثر الكبير في مسيرة هذه المجلة.

وأختم هنا بدعوة الزملاء الباحثين للمشاركة بأبحاثهم ودراساتهم المتخصصة في التراث اللغوي وقضاياه وستخضع جميع الأبحاث الواردة للمجلة للتحكيم ويمكن للإخوة الراغبين في التواصل الاطلاع على رابط المجلة عبر موقع النادي info@adabijeddah.com.

رئيس التحرير

المرجعية التواصلية لمفهوم الكلام

رشيد يحياوي(*)

1 - دواعي التواصل الكلامي:

من المعلوم أن الحدث التواصلي قد يتم بالكلام وقد يتم بغيره. ومما يتم به الحدث التواصلي غير اللغوي ما ذكره القدماء وضمنه علامات الخط والإشارة والرمز والنصبة وفحوى الأفعال. لكن الكلام تميز من باقي علامات التواصل تميزا ملحوظا في الأنظار التراثية كما في النظريات المعاصرة، بحيث تحتل مع ذلك التميز مقارنته بها من جهة المقدرة التواصلية. فالتواصل وإن كان قد نشأ بصفة **عامة استجابة لدواعي ومقاصد وحاجات الاجتماع البشري**، فإن الكلام عُدَّ المقدَّم من العلامات التواصلية الاضطرارية. والجامع في رأينا للدواعي التي حملت الإنسان على التواصل بالكلام كما أفصح عن ذلك التراث العربي الإسلامي هو كون الإنسان متصفا بما يلي:

أ - **كائن متدين.**

ب - **كائن منفعل النفس.**

ج - **كائن منتفع.**

د - **كائن ناطق ومفكر.**

هـ - **كائن طالب للجمال والحسن.**

(*) ناقد وباحث أكاديمي - المغرب.

فظهر من ذلك أن للإنسان **حاجات دينية، ونفسية، ومصلحية نفعية، ومعرفية، وجمالية**. وهذا على وجه الجملة. فكيف نظر القدماء لهذه المسألة، ولماذا رجحوا التواصل بعلامة الكلام على غيرها؟

في مقدمة ما ترسخ في وعي القدماء بالكلام، أنهم عدوه مقوماً من المقومات المائزة لطبيعة الكائن البشري. واستندوا في ذلك لمرجعيتين، دينية وفلسفية. ولاشك في كون المرجعية الدينية غذت تصورهم **لماهية الإنسان** بوصفه **مخلوقاً متكلماً** إذا رأوا في ذلك فضيلة خصه بها الله. إذ علمه البيان بالكلام، وعلمه الأسماء، وجعل اختلاف لغاته آية من آيات خلقه وإحكامه فعله[1].

أما المرجعية الفلسفية، فاستفادوا فيها بالمنطق خاصة، فرأوا في الإنسان حيواناً ناطقاً، وعدوا النطق والكلام فصلاً ذاتياً للإنسان من الحيوان. وذكر ابن عبد ربه في هذا الباب أن اللسان هو «الآلة التي يخرج الإنسان بها عن حد الاستبهام - يقصد عن حد البهيمة - إلى حد الإنسانية بالكلام. ولذلك قال صاحب المنطق: حد الإنسان، الحي الناطق»[2].

ولم يختص الإنسان بذلك في نظرهم إلا لكون الكلام حاجة وقع إليها الاضطرار. وسواء أكان الكلام إلهاما وتوقيفا من الله، أم اصطلاحا من الإنسان، بحسب اختلافهم في هذه المسألة، فإن الكلام في الحالين حاجة اقتضاها وجود الإنسان الاجتماعي لإقامة التواصل غير المباشر مع الخالق، أو لإقامة التواصل مع أفراد نوعه، من أجل البيان عن المقاصد وتحقيق المنافع. وينسب الجاحظ في هذا الباب لـ «جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني» قولهم: «المعاني القائمة في صدور الناس... مستورة خفية... لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا

يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره. وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها. وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم، وتجليها للعقل»[3].

ومع أن الجاحظ أورد هذه المقولة في تمهيده للتعريف بالبيان العام الشامل أيضا لما قام بغير الكلام، فإن المرجح والمعهود في الأقوال المماثلة لها، مطابقتها للبيان بالكلام.

ومما ربط فيه الجاحظ بين الكلام وبين دواعي الحاجات قوله بكون اللفظ «جعل لأقرب الحاجات»[4]. وأقرب الحاجات هي الحاجات اليومية التي يتواصلون بشأنها أثناء اجتماعهم مع بعضهم. فهذا ما جعل «الحاجة إلى بيان اللسان حاجة دائمة واكدة، وراهنة ثابتة»[5]، خاصة في الحواضر التي تفرض وجود تجمعات بين الناس أكثر من البوادي، إذ إن «حاجات الناس بالحضرة أكثر من حاجاتهم بسائر الأماكن»[6]. فلذلك تقدم الكلام المسموع في البيان على الكلام المكتوب، إلا ما كان من الكتابة مقترنا أيضا بالحاجات اليومية المستجدة كما في الأغراض الإدارية في دواوين الدولة[7].

ويفصح ابن سينا الذي يمثل مجالا معرفياً مختلفاً، عن الحاجة الاجتماعية للتواصل الكلامي، بتعديه الربط بين **الاجتماع البشري والاضطرار التواصلي**، إلى تفسير سبب تغليب المتواصلين للكلام على غيره من علامات التواصل، مما نجد له أيضاً حضوراً بينا عند الأصوليين. يقول ابن سينا: «ولما كانت **الطبيعة الإنسانية** محتاجة إلى **المحاورة** لاضطرارها إلى **المشاركة والمجاورة**، انبعثت إلى اختراع شيء يتوصل به إلى ذلك، ولم يكن أخف من أن يكون فعلا، ولم يكن أخف من أن يكون **بالتصويت**، وخصوصاً والصوت لا يثبت ولا يستقر ولا يزدحم، **فتكون فيه مع خفته فائدة وجود الإعلام به مع فائدة**

انمحائه، إذ كان مستغنياً عن الدلالة به بعد زوال الحاجة عنه، أو كان يتصور بدلالته بعده، فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت، ووفقت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معا لِيُدَلَّ بها على ما في النفس من أثر»(8). يرجع ابن سينا إذن فائدة اختيار الصوت لما يلي:

أ - الخفة.

ب - الإعلام.

ج - قبول العدم (الانمحاء).

د - قبول التقطيع والتركيب.

وذكرت هذه المقومات كلاً أو جزءاً في جملة من العلوم. فقد خاض النحويون في مسألة الخفة والثقل في الكلام، كما خاض المتكلمون والنحويون والبلاغيون في مسائل الصوت وحقيقته، وخاض المتكلمون في مسألة عدم الصوت، وانتهى هؤلاء جميعهم إلى أن الصوت المقصود بالإعلام والإخبار والإفهام في الكلام ليس مطلق الصوت، وإنما الصوت المتميز، ليخرجوا منه أصوات الطيور والرياح وما إلى ذلك.

وصدر عدد من الأصوليين عن هذا التصور، فربطوا الكلام بالاجتماع البشري، وعللوا اختياره وتفضيله بقيامه بالصوت، فأكد الآمدي والرازي على كون الإنسان لا يقدر على تحصيل معارفه بذاته دون معين له، وأنه لأجل الوفاء بهذه الحاجة واستجابة لهذا الداعي، وضع دلائل يتواصل بها. يقول الآمدي في ذلك مفسراً سبب اختيار الصوت، ومؤكداً على الميزة الكلامية الإنسانية بأن تلك الحاجة دعت «إلى **نصب دلائل** يتوصل بها كل واحد إلى معرفة **ما في ضمير الآخر من المعلومات** المعينة له في **تحقيق غرضه**، وأخف ما يكون من ذلك ما كان من **الأفعال الاختيارية**، وأخف من ذلك ما كان منها لا يفتقر إلى الآلات والأدوات، ولا فيه ضرر الازدحام، ولا بقاء له مع الاستغناء عنه، وهو مقدور عليه في كل الأوقات من غير مشقة ولا نصب. وذلك هو

ما يتركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الإنسان دون سائر أنواع الحيوان، عناية من الله تعالى به. ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية والعبارات اللغوية»[9].

أما فخر الدين الرازي، فأكد بدوره دخول الكلام في حكم **الضرورة التواصلية** اللازمة للاجتماع البشري، كما رد تواطؤ البشر على تقديم التواصل الصوتي على غيره لأسباب مماثلة للمذكورة سالفا، وهي:

أ - **سهولة استعمال الصوت**.

ب - **قبول الصوت للعدم**، بحيث يوجد في حال الحاجة إليه ويعدم في حال الاستغناء عنه.

وربما وجب التنبيه في هذه المسألة إلى أن ما استحدثه أهل زماننا من آلات، أمكن معه القول إن الصوت لا يعدم ضرورة، بل جاز أن يحفظ في جسم في حال الاستغناء عنه. والقدماء حين عرضوا لهذه المسألة في باب فضائل الكلام وميزته، إنما نظروا إلى الجهة التي يعرى فيها الكلام من الازدحام والأدوات والآلات، كأنهم قارنوه بافتراض الإبانة بأشياء وأجسام ثقيلة عند الاستخدام.

ج - **قبول الصوت للتقطيع**، بحيث يفي التركيب بالإبانة عن كثرة المعاني[10].

ولابن الحاجب في كتابه «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» رأي مماثل قال فيه: «لما علم الله تعالى حاجة الناس إلى تعريف بعضهم بعضا ما في نفوسهم لمعاملاتهم ومعاشهم وأحكامهم، أقدرهم على إخراج الصوت مع النفس وتقطيعه من غير نصب، ومن تمام لطفه عدم ما يمضي منه، فلذلك حدثت الموضوعات اللغوية»[11].

والأقوال المذكورة تلتقي في مفهوم معين للكلام هو إقامته بالصوت المتميز. ويرتد هذا المفهوم لمرجعية التواصل الشفوي، وهي المرجعية التي هيمنت على المفاهيم التراثية العربية للكلام[12].

وقد يكون من المفيد كذلك، بعدما ذكرناه عن الاضطرار الاجتماعي للتواصل، أن نستأنس برأي لأبي علي مسكويه، يتحدث فيه عما يمكن تسميته بالاضطرار النفسي للتواصل. إذ يرى أن للنفس قوتين؛ قوة تعطي، وقوة تأخذ. فالتي تعطي فعلها هو الإعلام، وفعل التي تأخذ هو الاستعلام. فـ «**القوة الإعلامية**» «تفيض على غيرها ما عندها من المعارف، وتفيده العلوم الحاصلة لها». أما «**القوة الاستعلامية**» فهي التي «تستثيب المعارف، وتشتاق إلى تعرف الأخبار، وبها يوجد الصبيان أول نشوئهم محبين لسماع الخرافات. فإذا تكهلوا أحبوا معرفة الحقائق». وبسبب من شوق الأولى إلى الإعلام، وشوق الثانية إلى الاستعلام، لم تنكتم الأسرار عند مسكويه، وهو «تدبير إلهي عجيب» في رأيه، لأن «من أجله نقلت الأخبار القديمة، وحفظت قصص الأمم، وعني المتقدمون بتدوين ذلك، وحرص المتأخرون على نقله وقراءته»(13).

أما على مستوى المفاهيم، فإن القدماء عبروا عن الدور التواصلي للكلام بصيغ متعددة، كأن تكون من جهة قصد المتكلم، أو من جهة قصد السامع، أو من الجهتين مع مراعاة طرائق التبيين بالكلام ومقتضيات الدواعي والمقامات. ويهمنا من تلك الأقوال في هذا المساق، ما استحضر الكلام في اقترانه بوظائفه المشتركة بين المتكلم والسامع. ومن بينها قول ابن وهب الكاتب: «الكلام وضع ليعرف به السامع مراد القائل»(14). ومنها قول أبي بكر القومسي الفيلسوف: «الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع»(15).

ولعل هذه القولة كافية في بابها للإبانة عن تواصلية الكلام، ولعلها أيضا تفتح أنظارنا على مسائل فرعية شتى ذات صلة بوظيفة التوسط، أو موقع التوسط بين المتكلم والمخاطب. كما قد تفيدنا في تأصيل مصطلح «**وسائط التواصل**»، لأنه أقوى في الدلالة على التواصل من مصطلح «**علامات التواصل**».

ثم إن ما وصفناه بمستوى المفاهيم التواصلية، وكما اقترن بمصطلح «كلام»، اقترن أيضا بمفهوم معين لمصطلح «لغة». وأبرز من قال بذلك ابن جني حين عرف اللغة بأنها «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»(16). وقد وصف ابن سيده هذا التعريف بأنه «حد دائر على محدوده، محيط به لا يلحقه خلل، إذ كل صوت يعبر به عن المعنى المتصور في النفس لغة، وكل لغة فهي صوت يعبر به عن المعنى المتصور في النفس»(17). كما ربط ابن سيده اللغة بالحاجة إليها «لمكان التعبير عما نتصوره وتشتمل عليه أنفسنا وخواطرنا»(18).

وإذا كانت الحاجة للكلام نشأت لكون الناس مضطرين لتبليغ بعضهم بعضا ما في نفوسهم، فإن كيفية ذلك التبليغ اقتضت من المتواصلين بعد **تواطؤهم** على الكلام، أن يكونوا على بينة بأحكامه ومفرداته وتراكيبه، فيتبعوا في كلامهم طرقاً تفي بالبيان عن مقاصدهم. وتلك الطرق تختلف بالضرورة تبعا لأنواع المخاطبين والمعاني المبيَّن عنها والمقاصد المرام تحقيقها والدواعي التي دعتهم للتواصل. وهكذا تجد من كلامهم ما ناسب الإخبار، وما ناسب المحادثة، وما ناسب المناظرة والمجادلة، وما ناسب اللهو والتسلية، وما ناسب الخطابة... إلخ. فمنهم من يهدف إلى إعلام مخاطبه ما ليس له به علم، ومنهم من يهدف إلى إقناعه، أو إلى تسفيه أقواله، أو إلى تحريك مشاعره، أو إلى إطرابه، أو إلى إحداث العجب والغرابة في نفسه من أمور يسمعها، أو من طرق للقول لم يعهدها على تلك الصورة... فتدرج كلامهم بين طرق تجري مجرى الحديث عن الأمور الحاجية النفعية اليومية، وبين طرق تتعدى ذلك لتبني الكلام على صفات مخصوصة بالحسن. أي أن **التواصل الكلامي** متدرج من **تواصل عاد** إلى **تواصل بليغ** غير منفك بدوره من الدواعي التواصلية الاضطرارية.

ويفترض في التواصل العادي عدم التركيز على مقومات «الحسن» بلاغية وغير بلاغية. لأنها قد تسبب ضعفا في علاقة التواصل ما لم يوجد

إليها داع. أما التواصل البليغ فبخلاف ذلك. أي أن بلاغه الكلامي ما لم يقم على مقومات معدودة ضمن أسباب الحسن الكلامي، فإن مقدرته الإبلاغية تكون ضعيفة وقد تنحرف عن القصد المتوخى منها. والتواصل البليغ مثل العادي، لا يخلو من منافع، إذ تحصل منه ضروب من النفع والانتفاع تبعا لمقاصد المتكلم والمخاطب منه. ولذلك قلنا برجوعه للأمور الحاجية وعوامل اجتماع البشر وما يهدفون إلى الوصول إليه وطلبه من بعضهم.

2 - دلالات الكـــلام:

اتسم الكلام بصفات مخصوصة ضمن النظام التواصلي العام الذي جرى فيه توسل الإشارة والعقد والخط والنصبة والكلام علامات للتعبير عن المعاني والإفصاح عن المقاصد النفعية والجمالية والتواصل بها. بل عُدَّ المقدم من تلك العلامات والمتفرد منها بملازمة الماهية الإنسانية، والأكثر قدرة على تعيين المدلولات وتعيين الأعيان، الظاهر منها والباطن.

وترتيبا على ذلك، فإن البيان بالكلام تتعدد وظائفه وطرق التكلم به مما تقصر عنه فيه باقي علامات التواصل، علما أن الخط أو الكتابة يراعى فيهما أنهما لا يختلفان عن علامة الكلام من حيث قابليتهما لما يقبله باستثناء فعل النطق وعدم الصوت وأحوال التكلم. وينبغي التأكيد كذلك على أن الكلام قد يعجز عن الوصول إلى تمام الإفادة وغاية المرام من المقاصد، حتى أن عبدالقاهر الجرجاني مثلا يتحدث عن تحول البيان إلى لا بيان يبين أفضل من بيان الكلام، وخاصة في مقامات الحذف والذكر، إذ يقول عن الحذف «هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون، إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تُبن»[19].

فالصمت إذا علامة تواصلية من علامات البيان، قد توظف داخل الكلام وقد تنوب عنه، وقد تقترن بالإشارة أيضاً، رغم أن الصمت في الأصل هو غياب الإشارة والكلام معاً. أما ما ذكره الجرجاني من كون البيان بالصمت قد يأتي أبلغ من البيان بالكلام، فلا بد من الاحتراز فيه من إطلاق الحكم بالتعميم. لأن الصمت لا يمكن أن ينوب عن الكلام مطلقاً، أما بلاغته فلا تحدث سوى في مقامات وأحوال مخصوصة.

والكلام هو الشيء الوحيد الذي لا يمكن لحاله في الأصل أن تنطق دون نطق، وهو الذي مد علم العدد بحروف وألفاظ وظفها رمزيا إلى جانب الأرقام والأشكال. كما أن الإشارة خادمة له في جل الحالات، وأما الكتابة فإن وظيفتها في الأصل هي الدلالة عليه، وإن كان ذلك مستشكلا عند القدماء حتى وجد بينهم من لم يَعدَّ الكتابة كلاما. وأما من لم يعتد بحصر الكلام في الصوت وحده، فقد عدها كلاما.

ويشمل معنى الكلام في أصل اللغة الكتابة والإشارة والحال بوصفها علامات تقوم بوظيفة الإفادة والإفهام. يقول الفاكهي في حده للكلام: «وهو لغة، يطلق على **الخط والإشارة** المفيدين، وما يفهم من **حال الشيء**»[20]. أما في الاصطلاح النحوي، فينفصل الكلام من الدلالات الثلاث المذكورة لأنها ليست داخلة في حكم التلفظ. إذا بتعريف الكلام نحويا بجنس «**الإفادة**»، خرج منه غيره من العلامات التواصلية غير القولية[21]، وإن شاركته وظيفة الإفهام.

لكن مشكل افتراق الكلام عن الإشارة والكتابة لم يُحَل إلا في حقل النحو، أما في الحقول الأخرى، فقد ظلت العلاقة بين الكلام والكتابة والإشارة محل نظر، وخاصة في أوساط الأصوليين والمتكلمين. فأشكلت عندهم من ثلاث جهات:

أ - هل كل ما أفهم يعد كلاما؟

ب - هل حقيقة الكلام في الصوت وحده، أم في الصوت والكتابة معا؟

ج – هل الموضوع المسمى لفظا وقولا، والمتمثل في ما يُتلفظ به أو يُكتب، يسمى كلاما أم أنه دلالة على الكلام؟

اعْتدَّ القدماء إذن بإدراج الكلام ضمن النظام التواصلي العام، مع خوضهم - بموازاة ذلك - في ما يقوم به التواصل الكلامي. فهل تقدم لنا أصول اللغة ما يفيد لزوم التواصل للكلام ؟

تفصح المعاجم في هذا الباب عن مادة دالة على مرامنا. وفي مقدمتها رجوع مصدر «كلام» لفعل متعدٍّ هو «**كَلَمَ**» بمعنى «جرح». ولا يفيدنا صاحب «العين» في مادة «كَلَمَ» بما يصلها بفعل الكلام من جهة الاشتقاق. لكنه يؤكد مع ذلك على السمة التواصلية للكلام بذكره كلمة «كليم»، ليس في إفادتها معنى «الجريح» بل إفادة «الذي يكلمك وتكلمه». وقد ورد شرح «**الكليم**» بالمعنى عينه في «الصحاح» و«لسان العرب».

أما عملية تبادل الكلام بين الأطراف التي يكلّم بعضها بعضا، فعبرت عنها الأصول اللغوية بفعلي «**كالم**» و«**تكالم**». فنجد في «الصحاح» أن «كالمته» بمعنى جاوبته. ويضع «لسان العرب» فعل «كالم» دليلا على **نَاطَقَ وحَادَثَ**. أما معنى «يتكالمان» عنده، فهو أن «يكلِّم كل واحد صاحبه». ونحن نبني على فعلي «كالم» و«تكالم» مصدرا، هو «**التكالم**» ونقصد به عملية الاشتراك في الكلام.

لقد رتب عدد من النحويين على المعنى الوضعي لـ «**كلَّم**» ما به ميزوا معنى «الكلام» من معنى «القول». ويرجع السبق في ذلك لابن جني في «الخصائص» إذ ميز «الكلام» بالشدة والقوة، و«القول» بالخفة والإسراع[22]. وتبعه الأندلسي في ذلك، فربط بين «الجُرح» في الكلْم وبين الشدة والقوة في الكلام مقابل خفة وسرعة «القول»، مع إفصاحه عن الوظيفة التأثيرية للكلام. يقول: «اشتقاق الكلام من الكلْم وهو الجُرح. كأنه لشدة تأثيره ونفوذه في الأنفس كالجرح. لأنه إن كان

حسنا أثر سرورا في الأنفس، وإن كان قبيحا أثر حزنا. مع أنه في غالب الأمر ينزع إلى الشر ويدعو إليه... قال الشاعر: وجرح اللسان كجرح اليد... وغير المفيد لا تأثير له في النفس. وأما القول، فهو من معنى الإسراع والخفة. ولذلك قيل لكل ما مذل به اللسان وأسرع إليه، تاما كان أو ناقصا: قول»[23].

يؤكد ابن يعيش على وظيفتين للكلام من جهة التبليغ؛ **وظيفة تأثيرية نفسية، ووظيفة إخبارية إفادية**. كما يؤكد على صفتين للكلام من جهة طبيعة المعنى؛ **الكلام الحسن بحسن المعنى، والكلام القبيح بقبح المعنى**. أما ربطه بين الكلام واللسان، فيندرج ضمن مدونة معجمية ارتبط فيها الكلام بعدد من الكلمات الدالة على التكلم والتكالم. نذكر منها:

أ - **الكلام واللسان**: ربطت المعاجم بين الكلام واللسان، بوصفه «جارحة الكلام»، وبوصفه دالا على لغة قوم من الأقوام، كما ربطوه بفعل التعبير عن المعنى الخفي: ورد في «الصحاح»: «عبرت عن فلان: إذا تكلمت عنه، واللسان يعبر عما في الضمير». ومنه استعاروا للمتكلم عن القوم والمعبر عنهم دال اللسان: «فلان لسان القوم: إذا كان المتكلم عنهم».

ب - **الكلام والتعبير**: يفهم من معنى «عبَّر» في أصله اللغوي حين يقرن بالكلام، تعيينه لصيغتين تعبيريتين: أولاهما، تعبير نفسي، يُتدبر فيه الكتاب مثلا في النفس دون رفع للصوت. وثانيتهما، تعبير تلفظي.

ج - **الكلام واللفظ**: التلفظ هو فعل النطق بالكلام. ولذلك ربطه اللغويون به وجعلوه مرادفاً له. إذ ذهب ابن دريد إلى أن «اللفظ هو الكلام بعينه». وورد في «المخصص» لابن سيده «لفظت بالشيء ألفظ لفظا: تكلمت».

د - **الكلام والنطق:** لما كان النطق هو فعل اللسان وأعضاء التصويت في التصويت بالكلام، كان لابد من تمييزه من مجرد إحداث الصوت الذي يشترك فيه الإنسان والأشياء المحدثة للأصوات. فقد ورد في معجم «التوقيف على مهمات التعاريف» النطق في التعارف «الأصوات المقطعة التي يظهر بها اللسان، وتعيها الآذان، ولا يكاد يقال إلا للإنسان، ولا يقال لغيره إلا تبعاً»(24).

يظهر من هذه المادة المعجمية أن للكلام جهات:

- جهة الصوت.
- جهة آلات الصوت.
- جهة إصدار الكلام (النطق والتلفظ).
- جهة الفاعل للكلام.
- جهة تأليف الكلام.
- جهة معنى الكلام.
- جهة المصدر النفسي للكلام.
- جهة موضوع الكلام ومرجعه.
- جهة المقصود بالكلام (المخاطب).
- جهة الغرض من الكلام (القصد).
- جهة صفة الكلام.
- جهة التكالم.

غير أن مفهوم الكلام المشكل من مجموع هذه الجهات، لا يمثل سوى مفهوم واحد ضمن مفاهيم أخرى للكلام. فمفهوم الكلام فيها، يعين الكلام الخاضع فعليا للتكالم. ونحن نحدد للكلام في التراث أربعة مفاهيم رئيسة:

أ - **الكلام، بمعنى الملفوظ المنجز في مقام تكالمي محدد أو غير محدد،** كأن يكون الكلام أمراً أو نهياً، أو تعجباً، أو حديثاً، أو خبراً، أو قصة، أو مقامة.

ب - **الكلام، بمعنى اللسان المشترك،** الذي يتواصل به قوم أو أمة. ويستقى هذا المفهوم من سياقات مصطلح «كلام العرب» في مقابل «كلام العجم».

ج - **الكلام، بمعنى نظام القواعد** التي يتوخاها المتكلم في نظم كلامه. ويستقى هذا المفهوم من سياقات أخرى لمصطلح «كلام العرب»، يفيد فيها سنن وقواعد العربية. كما في حديثهم عن الخطأ واللحن والضرائر، وكل ما عُدَّ عندهم مخالفا لـ «كلام العرب». ويُتَتَبَّعُ هذا المفهوم أيضا في الخلافات بين المدارس النحوية، وانتصار كل واحدة منها لما ادعته النموذج الصحيح لـ «كلام العرب».

د - **الكلام، بمعنى مفردات اللغة.** ويتضح ذلك في شرح اللغويين لبعض الكلمات شرحا لغويا، مع ذكرهم أن المقصود بها في «كلام العرب» هو كذا أو كذا. يقول السيوطي مثلا: «الرأس في كلام العرب: الجماعة الضخمة»[25].

ويلاحظ في مفاهيم مصطلح «كلام» أن بينها وبين مصطلح «لغة» تقاطعات مفهومية. ويتضح ذلك من مفاهيم خمسة للغة:

أ - **اللغة، بمعنى الملفوظ الجاري في التكلم**[26].

ب - **اللغة، بمعنى نظام القواعد.** ويستقى ذلك من السياقات التي أشار فيها القدماء إلى وجوب أن يجري الكلام مجرى السنن المتبعة في «**لغة العرب**»، ومن ربطهم بين **اللغة** وبين **العربية** التي قصدوا بها اللسان العربي ونحوه معا.

ج - **اللغة، بمعنى لسان قوم يتواصلون به**[27].

د - اللغة، بمعنى مفردات اللغة، وهذا المفهوم إضافة إلى سابقه، هما الأكثر شيوعاً في تفسير مصطلح «لغة»[28].

هـ - **اللغة، بمعنى الاستخدام اللهجي للغة**، كما في اصطلاح القدماء، على لهجات الجاهليين بـ«لغات العرب».

والملاحظ في التراث، أن استخدام القدماء لمصطلح «**لغة**» كان أقل من استخدامهم لمصطلح «كلام» وخاصة في مجال المفاهيم المتعلقة بالتكلم والتكالم. ولا نكاد نجد عندهم شيوعا لمصطلح «لغة» سوى في مجالين، طغى في أولهما مصطلح «لغة» على مصطلح «كلام»، وتجاورا في الثاني. وهما مجال حديثهم عن مسألة الوضع والتوقيف، ومجال حديثهم عن معجم اللغة وتدوينها.

لكن الأسئلة اللغوية والكلامية الكبرى ارتبطت على الجملة بمصطلح «كلام» لا بمصطلح «لغة». ولذلك نستحسن أن ينصرف الباحثون عن نظريات للغة في التراث، إلى البحث فيه عن نظريات للكلام، وحجتنا في ذلك، المباحث الآتية التي كانت فيها الغلبة للكلام لا للغة:

- أقسام الكلام.
- معاني الكلام.
- تعريف الكلام.
- تعريف المتكلم.
- أغراض الكلام.
- مقاصد الكلام.
- وصف الكلام.
- إفادة الكلام.
- مقتضى حال الكلام.

- مقام الكلام.

- التكلم والتكليم.

ولو اخترنا من هذه المباحث واحدا منها هو مبحث التعريف، لتبين لنا مثلا، أن القدماء انشغلوا بتعريف «الكلام» تحديدا لا بتعريف اللغة. ولم يكن تعريفهم للغة مشكلا بدرجة إشكال تعريفهم للكلام الذي اختلفوا في مسائله اختلافا بينا وخاصة في علمي النحو والكلام، فيما غلب على البلاغيين والنقاد مشكل وصف الكلام وتقعيده في الأداء أكثر من مشكل تعريفه في ذاته.

يتصل إذن بالكلام من جهة **الوضع اللغوي** عدد من الكلمات، تعين إما **كيفية صدور الكلام** كالنطق والتلفظ، أو تعين **مادة الكلام** من جهة كونه أصواتاً، أو **مدلوله** من جهة كونه حاملاً لمعاني وكاشفا عن أغراض ومقاصد، أو تعين **محل صدوره**، كاللسان وأعضاء النطق، أو تعينه **بمحل نشوء المعنى في الكلام**، وهو النفس والضمير، أو تقع **مرادفاً له**، كاللفظ والقول والنطق والحديث مع وجود فوارق، أو تتصل **بالعلاقة الجامعة بين المتكالمين**.

وما اتصل بالعلاقة الأخيرة نقسمه ثلاثة أقسام:

أ - **قسم يفيد صدور الكلام من متكلم نحو مخاطب** مثل: الإبلاغ، والإخبار، والإنباء، والمخاطبة (من جهة كونها خطاباً).

ب - **قسم يفيد طلب الكلام من المكلم مفتتح الكلام، أو من الكليم** مثل الاستفهام والاستخبار.

ج - **قسم يفيد إفادة صريحة الاشتراك في التكالم والتواصل**. أي إفادة وجود فعل ورد فعل. والمصطلحات الدالة عليه كثيرة. اخترنا للاستدلال عليها نصين يضم كل واحد عددا منها:

ضمن الأول: **المراجعة والمحاورة**. يقول ابن منظور: «راجعه الكلام

مراجعة ورجاعاً: حاوره إياه... والمراجعة: المعاودة. والرجيع من الكلام: المردود إلى صاحبه».

ومن القول الثاني: **المحادثة والمجاوبة والمناقلة والمناظرة والمجادلة.** يقول ابن يعيش: «المناقلة: المحادثة. يقال: ناقلته الكلام، إذا حدثته وحدثك. والمحاورة: المجاوبة. وهو مداولة الجواب ومراجعته... والمناظرة: المجادلة. وهو مفاعلة النظر».

ترتيباً على هذه المادة المعجمية يظهر تميز الكلام من باقي علامات التواصل باستشكالات وقضايا في مقدمتها دواعي التواصل بالكلام ووظائفه وما يستلزمه لكي يتحقق به الشرط التواصلي وخاصة من جهة استلزامه للمخاطب.

الهوامش

(1) العقد الفريد 189/4 وينظر: عبدالسلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس 1981، ص 46، ينظر أيضاً: التفكير البلاغي لحمادي صمود منشورات الجامعة التونسية، ط1، 1981، ص 165.

(2) يقول تعالى: ﴿ **خلق الإنسان علَّمه البيان** ﴾ (الرحمن/2)، و﴿ **علَّم آدم الأسماء كلها** ﴾ (البقرة/ 30). ﴿ **ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم** ﴾ (الروم/ 21).

(3) البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر ط5، 1985، 75/1.

(4) الحيوان، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، شركة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ط2، 1965، 1/47-48.

(5) المصدر السابق، 48/1.

(6) المصدر نفسه، 48/1.

(7) نفسه، 48/1.

(8) المنطق من كتاب الشفاء، الجزء الثالث: العبارة، تحقيق محمود الخضري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر 1970 ص 2.

(9) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ضبطه الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1970، 14-15.

(10) فخر الدين الرازي: المحصول، تحقيق: ط جابر فياض العلواني، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية،، ط1، 1979، 261-264.

(11) ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1985 ص 16.

(12) ينظر في مسألة طغيان المرجعية الشفاهية والتقليل من المرجعية الكتابية، ولسنا نوافقه في خلاصته التي ذهب فيها إلى أن الكتابة لم تتحول إلى فعالية إنشائية لها عالمها الذي تعبر عنه، ص 217.

(13) الهوامل والشوامل، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001 ص 42.

(14) البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حنفي محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر 1969 ص 163.

(15) انظر: المقابسات للتوحيدي، تحقيق: حسن السندوبي، المطبعة التجارية الكبرى بالقاهرة، ط1، 1929 ص 145.

(16) ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، لبنان، ط2 (د.ت)، 2001، 33/1.

(17) المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياط التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، 35/1.

(18) المصدر السابق، 36/1.

(19) دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1984، 146.

(20) الفاكهي: شرح كتاب الحدود في النحو، تحقيق: المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط2، 1993، ص 57، وينظر في المعنى نفسه للسيوطي: همع الهوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، 42/1.

(21) شرح كتاب الحدود في النحو، ص 57-58.

(22) الخصائص 1، ص 15-17.

(23) ابن يعيش: شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، لبنان (د.ت) 21/1.

(24) التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيوت، لبنان، ط1، 1990، مادة (نطق)، ويرجع للمادة المعجمية المتعلقة بالكلام والتكالم ضمن مواد (كلم ونطق ولفظ وقول ولسن) في معاجم: العين للخليل بن أحمد، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق 1986، وجمهرة اللغة لابن دريد، دار صادر، بيروت، لبنان (د.ت)، والصحاح للجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان 1979، والمخصص لابن سيده، ولسان العرب لابن منظور، وأسس البلاغة للزمخشري، والمصباح المنير للفيومي (ت 770هـ) دار الفكر (د.ت).

(25) السيوطي: الأشباه والمناظر في النحو، مراجعة وتقديم: فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1984، 88/3.

(26) أساس البلاغة مادة (لغو): «لغوت بكذا: لفظت به وتكلمت».

(27) المصدر السابق والمادة نفسها: «لغة العرب أفصح اللغات»، ومن أهم تعريفات اللغة التي أخذت بهذا المفهوم، تعريف ابن جني لها بقوله إنها «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم». الخصائص 33/1، وينظر التعريف نفسه في: المزهر 7/1 للسيوطي، شرح وضبط وتصحيح، محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم دار الفكر ودار الجيل، بيروت، لبنان (د.ت)، ومقدمة المخصص 6/1.

(28) يقول ابن دريد عن معجمه: «هذا كتاب جمهرة الكلام واللغة»، جمهرة اللغة 4/1، ويقول ابن منظور: «لم أجد في كتب اللغة أجمل من تهذيب اللغة لابن منصور محمد بن أحمد الأزهري»/ مقدمة لسان العرب 7/1، وعرف ابن الحاجب اللغة بقوله: «حد اللغة كل لفظ وضع لمعنى»، المزهر 8/1 وذكر لها ابن يعيش التعريف الآتي: «اللغة عبارة عن العلم بالكلم المفردة» شرح المفصل 11/1.

(29) لسان العرب مادة (رجع).

(30) شرح المفصل 9/1.

الدلالة بين النحو والمنطق
قراءة أولى في «الشرط والإنشاء النحوي للكون»
لمحمد صلاح الدين الشريف[1]

صابر الحباشة(*)

• **تصدير:**

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه «المنطق»:

«إنّ الشرطية بالجملة لا إيجاب فيها ولا سلب. هذا وقد يدخلون في المنفصلات قضايا مثل هذه: زيد إمّا أن لا يكون نباتاً وإمّا أن لا يكون حيواناً، وزيد إمّا أن لا يكتب أو يكون يحرك يده. ولهم قضايا تستعمل في الشرطيات متردّدة الأحوال».

• **تقديـم:**

أن تظلّ أطروحة قيّمةٌ حبيسةَ رفوف ضيّقة في بضع مكتبات جامعية مدّة تسع سنوات، أمرٌ يدلّ على أنّ البحث، مازال بحاجة إلى دعم دور النشر ومراكز التوزيع. صحيح أنّ جمهور الأطروحات الجامعية محدود ونخبويّ، غير أنّ تبادل الاستفادة عبر تحسين ظروف النشر يبقى عاملاً رئيساً من عوامل تطوير البحث الأكاديميّ في البلاد العربية.

(*) باحث وأكاديمي بجامعة منوبة - تونس.

عنّ لنا هذا المدخل عندما كنّا بصدد تدبّر أطروحة الأستاذ محمد صلاح الدين الشريف أستاذ اللغة واللسانيات بجامعة منّوبة بتونس وعنوانها: «**الشرط والإنشاء النحويّ للكون: بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدلالات**»وقد صدرت سنة 2002 في جزأين يحتويان على 1262 صفحة. إنّها أطروحة من الطراز الأوّل وليس هذا النعتُ إطراءً. يكفي صاحبَها أنّه أنشأ نظريةً مبدعا ولم يجترّ ما قيل قديماً أو حديثاً، بل نهل من أمّهات كتب التراث النحويّ ما رآه نافعاً وأفاد من النظريات الجديدة ما أفاد، يأخذ من دي سوسير وبنفنيست وهيالمسلاف وتشمسكي ولاكوف ودكرو... ويردّ عليهم، وينقدهم دون حماسةِ انفعالٍ، بل بمقتضى منهج العلم الصارم الذي اشترطه الباحث على نفسه قبلَ أن يطبّقه على غيره.

والناظر في مزايا الأطروحة يحتار لكثرة خصالها، لذلك من الأجدى أن يتخذ مُقَدِّمُ هذا العملِ الموضوعيّةَ أساساً يبني عليه الفكرةَ التي يريد نقلها عن الأطروحة إلى القارئ.

- **العنوان: دقّة الأشكلة وضبط المفاهيم:**

يقف القارئ على إجراء اتّخذه صاحب الأطروحة يتمثّل في إثباته على غلاف الكتاب المنشور عنواناً، معدّلا عن العنوان الأصليّ الذي يجده قارئ الأطروحةِ مرقونةً. وقد أشار الأستاذ الشريف في التمهيد[2] إلى ذلك، أمّا العنوان الأصليّ فهو «مفهوم الشرط وجوابه وما يطرحه من قضايا في معالجة العلاقة بين الأبنية النحوية والدلالية».

يشرح الباحث العنوان في القسم الأول من العمل مبرزا أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى أبعد ما تكون عن العلاقة الطبيعية ولا يتبنّى الشريف المنحى الاختزاليّ «القائم على اعتبار بعض الأبنية أصولاً تستخرج منها أبنية فروع»[3] ويشير إلى إشكالية معالجة التعدّد المعنويّ المتصل باللفظ

الثابت، يقول: «إن كنتُ أنا المتكلّم اللساني الأول فمن الطبيعيّ أن أفكّرَ في المعنى 1 الذي قبْل اللفظ 1، وفي المعنى 2، الذي أَنْتَجْتُهُ باللفظ 1، وأنْ أبحث في الآليات اللغوية المجسّدة لهذا «الانتقال الدلاليّ» عبر اللفظ:

معنى1 ——› لفظ1 ——› معنى2

ومن الطبيعيّ أن يفعل مخاطبي مثلي إلاّ أنّ قضيّته أبسط من جهة وأعقد من جهة أخرى. وجه البساطة أنّه يستطيع الاكتفاء بـ:

لفظ1 ——› معنى3

وأن يقرّرَ شئتُ أم لم أشأْ أن المعنى 2 الذي أنتجتُهُ هو المعنى 3 الذي فهمه.

أمّا وجهُ التعقّد، فيكون إذا اختار التساؤل عن العلاقة الحقيقية بين المعنى 2 والمعنى 3، وإذا اختار أن يبحث عن قصدي الأوّل، أي المعنى 1، وأن يتساءل عن العلاقة بين معنى1 ومعنى 2 ومعنى 3.

ولكن، إذا أجاب عن هذا التساؤل، أنحن على يقين أنّه لن ينتج اللفظ 2 ذا المعنى 5 ؟»(4).

ويخلص الباحث، بعد نقاش معمّق للتسمية المناسبة لعنوان الأطروحة، إلى «أنّ الصياغة اللفظية التي ينشئها المتكلّم [هي] حصيلة صراع بين مقتضيات القواعد، ومقتضيات التعبير، ومقتضيات القصد. وأنّها في النهاية، صياغةٌ لفظية تسمُ بعض المعنى المقصود»(5).

ويتساءل الشريف إثر ذلك «أيدلّ هذا لا [على] أنّ الوسم اللفظيّ للمعنى أزليُّ النقصانِ، وأنّ اللغةَ عاجزةٌ عن التعبير؟»(الصفحة نفسها).

ويقلب الباحثُ السؤال بشكل طريف قائلا: «ألا يدلّ هذا التساؤل أنه يفترض مسبقا أنّنا نعتقد أنّ اللغةَ متمثّلةٌ في اللفظ لا في المعنى؟ ألا يدلّ

اتّهامُنا للغة أنّها عاجزة عن تأدية المعنى كاملا أنّنا نعتقد أنّ المعنى شيءٌ خارجٌ عن اللغة وعلى اللغة أن تُوصلنا إليه؟»(الصفحة نفسها). ويعدّل صيغة الطرح ليصبح التساؤل «عن الاعتقاد في أنّ اللغة عجزت عن تكوين لفظ منها قادرٍ على تأدية المعنى الذي فيها» (الصفحة نفسها). فضلاً عن أنّ قصور القدرة اللفظية منجرّ عن عدم مطاوعة جهاز النطق (أو الرموز الكتابية) لِما عليه المعنى الذهنيّ، فاللغة «مقتنعةٌ بأنّ الأعضاءَ محدودةُ القدرةِ على تأدية خاصيّة التساوي في دلالة البنية، لِمَا تقتضيه من ترتيب على خطّ الزمان»[6] في حين أنّ التساوي يقع في الذهن معنى كليّاً يُخرجه جهازُ النطق مُنجّما لأنّ هذا الجهاز «لا يقبل فزيولوجيا إلاّ إنتاج لفظ واحد [في الوقت نفسه]»[7].

ينتقل الشريف إثر ذلك إلى تحديد بعض المفاهيم الرئيسة في البحث، فيرى إمكان اعتبار الشرط مقولةً[8] ويعتبر أنّ التفكير في هذا الإمكان «يطرح إمكان اعتبار النحو مسيّراً بمقولات تتحدد في اللغة تحديداً مستقلاً عن صلتها بالألفاظ الدالّة عليها»[9]. ولاحظ الباحث، في سياق مقارنة بين الشرط في النحو العربيّ التقليديّ والشرط في الأنحاء التقليدية الغربية، أنّ الشرط «عندهم مقولةٌ تصنيفيةٌ لفظيةٌ، وليست دلالةً خالصةً، كما هو الحال في نحونا التقليديّ»[10] ومع هذا الاختلاف، ورغم أنّ «اللغات مختلفة في خصائصها الجدولية التصريفية، فهي لا تختلف في قضيّة العلاقة بين البنية الصرفية ودلالة الشرط»[11].

ويعرض الباحث افتراضه القائمَ على عدم تصنيف الأبنية إذ يرى «أنّ اعتماد الشرط للبحث في العلاقة بين البنية ودلالتها يقتضي عدم تصنيف الأبنية، فكلّ تصنيف عملٌ عُرْفيٌّ يؤدّي حتما إلى قطع العلاقة بين الأبنية المشتركة في دلالة ما»[12] وبالمقابل يستخلص الشريف، بعد أن

ضرب أمثلةً كثيرةً، أنّ بنى مختلفة كثيرة تعبّر عن «بنية دلالية» مشتركة بين الأبنية المختلفة. ويمكن «أن تكون هذه البنية الدلالية المشتركة [...] بنيةً دلالية متكوّنة من عناصر دلالية بينها علاقة دلالية هي أيضا بنية دلالة، عناصرُها البسيطةُ مَقُوليّةٌ»(13).

ويصل الباحث إلى الإقرار حدسياً «أنّ البنية الدلالية ينبغي أن توافق البنية الإعرابية والعكس»(14). ويعرض الشريف إلى «قصور المنطق الصناعيّ عن استيعاب البنية الدلالية النحوية المسيّرة للأبنية الموسومة لفظاً»(15) مفسّراً ذلك بقوله «فالصياغة المنطقية تدلّ على اللبس في الصياغة ولا تعبّر عن الحكم عليها بأنّها ملتبسة»(16) وبالمقابل فإنّ اللغة الطبيعية «تستطيع أن تقول عن نفسها، بواسطة المتكلّم، «إنّ صياغتي ملتبسة، وذلك باستعمالها لهذا القول الذي نقبله على أنّه حُكْم مَصُوغ في صياغة غير ملتبسة»»(17).

ويشير الباحث، في سياق عرْضه محاولات المناطقة والرياضيين استيعاب اللغة في صورة نماذج منطقية تستفرغ طاقات الأجزاء اللغوية جزءا جزءا، إلى اعتقاده «أنّ عقل الإنسان قد توصّل إلى بنية الشرط، في مرحلة بدائية جدّا، ليكوّن أوّل قيد تقريبيّ للظواهر الشرسة في الكون»(18).

• البنية النحوية والبنية المنطقية:

يقول الشريف: «من الثابت إذن أنّ إنجازا معيّنا من البنية الإعرابية:

مبتدأ + خبر

وهو الإنجاز المحقّق للجملة «كلّ الرجال ميّتون» إنجاز قد حمّل هذه البنية الوظائفية [مبتدأ + خبر] دلالة تؤدّيها بنية تعتبر في النحو

من أبنية الشرط[19]. ويخلص إلى أنّ «الدلالة [هي] علاقة بيّن بنيتيّن [وليست] مضموناً قابلاً للتشكّل بالرمز المنطقيّ»[20] ويلاحظ أنّ «جزءاً من دلالة الجملة الشرطية مستقرّ في كونها قابلة للتمثّل في جملة اسمية تقابلها. كما أنّ جزءاً من دلالة الجملة الشرطية مستقرّ في كونها قابلةً للتمثّل في جملة اسمية تقابلها. كما أنّ جزءاً من دلالة الجملة الشرطية مستقرّ في كونها قابلة للتمثّل في جملة اسمية تقابلها. وهذا يعني أنّ تمثيل الدلالة غير ممكن بدون عملية دورية بين بنيتين نحويتين على الأقلّ. ذلك يقع تماماً على غرار ما يقع في دلالة الألفاظ في المعجم، حيث تمثّل دلالة كلّ لفظة بدلالات ألفاظ أخرى، هي بدورها في حاجة إلى اللفظة المشروحة حتى تُشرح»[21] ويشير الشريف إلى أنّه يسلك اتجاهاً معاكساً تماماً للاتجاه العامّ، فـ «في خضمّ حركة لسانية عالمية تريد مسك الدلالة باستيعاب علاقة اللغة من دلالة»[22] ويلحّ الباحث على الفكرة الأساسية التي يدافع عنها: «الدلالة فوضى لا تُحصر ومهمّة اللسانيات أن تقدّم القواعد المولّدة للفوضى الدلالية لا القواعد الحاصرة لها»[23] ويعرض الشريف لبعض آراء له طريفة، ليست متينة الصلة بأطروحته عن الشرط، ولكنها تبيّن وقوفه على أصول التقاطع والتنابذ بين مصادرات التراث النحويّ الخفية وبين المناهج اللسانية والتداولية الحديثة وما تقوم عليه من أطروحات ومقاربات، وعرض الباحث هذه الآراء في شكل افتراضات، منها:

- النحاة العرب، في معالجتهم للعلاقة بين البنية ودلالتها، لم يهتمّوا بالمضمون الخارجيّ لها، بل اعتبروا أنّ دلالة بنية نحوية ما، تتركّز في كونها قابلة لأن تُقدّر ببنية نحوية أخرى. ويرى الباحث أنّ ذلك قد تمّ في إطار إجرائيّ وصفيّ ساذج لم يبلغ النضج التنظيريّ[24].

- حدّد النحاة العرب الدلالة النحوية من زاوية حضور المتكلّم نحويا لا

بلاغياً، في البنية، وذلك باعتباره منشئاً مؤسساً للبنية من داخلها، لا باعتباره منشئاً خارجياً تاركاً أثره في البنية كما هو الأمر في البلاغة. ويتضح ذلك في مبادئ العمل الإعرابيّ نفسها، وهي مبادئ تقوم على أنّ العمل النحويّ من إنشاء المتكلم وأنّ ظواهر العمل كلّها صُوَر من دور المتكلّم فيها (ابن جنّي، **الخصائص**، I/ ص110، الإستراباذي، **شرح الكافية**، I/ ص63) إلاّ أنّ هذا الموقف الخلفيّ لم ينجحوا في التعبير عنه كما ينبغي، وفشلهم في الوصول بهذه الفكرة إلى أقصاها، هو الذي أوهم ابن مضاء ودارسيه بأنّهم لم يعتبروا هذا الجانب[25].

ويشير الأستاذ الشريف إلى أنّ «فكرة التحويل» كانت تسعى بإدخال الحركة التحويلية إلى استيعاب علاقات بنيوية بين الأصناف البنيوية، مبيّنا أنّ هذه العلاقات في أساسها حُدست اعتماداً على المعنى، وهذا ما يفسّر أنّ فكرة التحويل أدّت بطبيعتها إلى إعادة الاعتبار للمعنى[26]. ويتساءل الباحث «إذا كان المعنى يقتضي تصوّرا حركيا للغة، فهل من اللازم ألاّ تكون الحركة اللغوية متجسّدةً إلاّ في استعمالها الفعليّ عند التخاطب؟» ويجيب «في رأينا أنّ النظام النحويّ ليس مجموعة من العلاقات والمنظومات الجامدة. إنّه نظام متحرّك، وحركته سابقة للتخاطب. بل لو لم يكن كذلك لَمَا استوْعبَ حركيّة القول. فإن كانت النظريات النحويّة، أو بعضها، غير مصوّرة لهذه الحركة لسيطرة التصوّر السكونيّ عليها، فذلك دليل على عدم قدرتها على وصف اللغة، لا غير»[27].

• في الاختيارات الاصطلاحية[28]: الإعراب والتركيب نموذجاً:

تبدو مسألة المصطلح في اللسانيات من أعوص المسائل، ذلك أنّ الخوض فيها لا يرجى منه غالبا حلول حقيقية، بل كان كل ذي قول فيها ينزع نحو

تزكية قوله وإقامة الدلائل على صلاحه وفاعليته مقابل الغض من سائر البدائل.

وإذا كان اطّراح المسألة جانباً ومغادرتها وادعاء إن قضاياها مفتعلة لا تتجاوز شكلية التسمية فهي لا تتناول الأمور اللسانية في عمقها بل هي تقتصر على الوسم اللفظي، إذا كان ذلك مما يحتاج إلى نقاش مطول، فإنّنا نكتفي في هذا السياق بالإشارة إلى أنّ قضية علاقة الأسماء والأشياء هي من أقدم القضايا الفكرية التي شغلت الفلاسفة والنحاة وغيرهم، فعزل الأسماء عن الأشياء واعتبار الأولى أمراً ثانوياً، إنما هو قول مموه لأن ما لم يسم، فلا دليل على وجوده اللغوي، ومن ثمة الفكري إذا كنا نعتقد ألاّ وجود لفكر خارج دائرة اللغة [وإن ربأنا بأنفسنا عن اتّخاذ موقف وضعيّ صارم، ما انفكّ يتبيّن غلوّه في النأي عن الرشد!].

غير أنّ مسألة المصطلح قد تتفرع وتتشعب إلى مسائل جزئية ذات طابع تقني ككيفية توليد المصطلح وسبل التعميم وما إلى ذلك، مما نكتفي منه بطرح نموذج تطبيقي، يتجاوز أشكال الاختلاف الشكلي إلى تغاير في الخلفيات والمعرف المستند إليها في ترجيح بديل اصطلاحي على آخر.

لعلّ أهمّ من التسمية، هو تعليل اختيارها دون غيرها مما هو مقترح أو مهجور، حتى نقبل على بينة ونرفض عن بيّنة كذلك أمّا التسليم بصحّة البديل الاصطلاحي منذ المنطلق فليس عملاً علمياً.

أمّا النموذج التطبيقيّ الذي سنتناوله بالدرس في هذا المقال، فيتمثل في مصطلح (Syntaxe) الأعجميّ فقد اختلف العرب المحدثون

في نقله إلى العربية بين تركيب وإعراب ومنهم من يعرّبه بكتابة حروفه بالحرف العربي فيقول: سانتاكس.

يقول الأستاذ محمد صلاح الدين الشريف: «نقرّر بدون تفسير ولا تعليل أنّ دراسة التركيب تسمّى في هذا المجال النحوي الواسع بعلم الإعراب». ونعتبر حيرة بعض اللسانيين في ترجمة (syntaxe)، مضيعة للوقت نابعة من سوء فهم للإعراب وللأسباب الموضوعية التي دفعت المتقدمين إلى الاهتمام بالعلامات الإعرابية، كما نعتبر الترجمات الجديدة المقترحة مانعة لنا،متى أخذنا بها، من استغلال الثراء الوصفيّ الملتصق بكلمة «إعراب».

ولنا على هذا الإقرار الواضح عدّةُ ملاحظات نرمي عبرها إلى بسط القضية بطريقة تحليلية:

يعتبر الأستاذ الشريف أنّ مصطلح «الإعراب» التراثي يؤدّي تماما مصطلح (Syntaxe)، فلا حاجة إلى اتخاذ مصطلح «التركيب» بدلاً عنه. ويعزو سبب إعراض كثير من الباحثين عربا ومستشرقين عن اعتبار الإعراب هو ذاته (Syntaxe) إلى أنّ مصطلح الإعراب قد جرى في التراث النحوي مجرى حركات أواخر الكلم: كقولك: ما إعراب زيد في مات زيد؟ فتجيب: هو مرفوع، وقد يستعمل الإعراب لا بمعنى الحركة الأخيرة في الكلمة، بل بمعنى الوظيفة النحوية، وفي الصدد نذكر إعراب الجملة والمقصود بذلك تحديد وظائف كلماتها.

ويرى الأستاذ الشريف أن هذا الوجه في استعمال مصطلح الإعراب، إنما كان من جهة المجاز لا الحقيقة: فقولك (ما إعراب زيد) إنما هو اختصار يتوسل بالمجاز المرسل فيحذف عبارة (علامة) ويقتصر على (إعراب كما يحذف عبارة (كلمة)، فأصل التعبير هو قوله (ما علامة إعراب كلمة زيد).

فحذف الكلمتين السابقة لكلمة (إعراب) واللاحقة لها اقتصاداً وإبقاؤها هي لكونها - فيما يرى - أدنى إلى قيمة المفهوم النحوي من الأخريين، فـ (علامة) و(كلمة) تجريان على لسان النحاة كما على لسان غيرهم ومن ثمة فـ (إعراب) أدنى منهما إلى السياق وألصق بموضوع السؤال، بما أنّها تمحّضت للاستعمال النحوي (على الأقل في مستوى المصدر، وذلك لما يحضرنا من استخدام صحفيّ للّفظة في صيغة الفعل (إعراب عن رأيه).

وإضافة إلى أنّ في الحذف اقتصادا، فإنّ فيه تكثيرا للمعنى كذلك فجواب السؤال: (ما علامة إعراب كلمة زيد؟)، يجوز أن يكون بذكر علامة الإعراب، مثلما يحتمل أن يكون الوظيفة النحوية، ولعل الوظيفة، هي الأولى في الاعتبار. فوُرود عبارة (إعراب الكلمة) وفق هذه الصيغة، يتضمّن حذفا تُنُوسِيَ لكثرة جريانه على ألسنة النحاة.

ونخلص من هذا التقرير على اعتبار مصطلح الإعراب أنسب المقترحات ليقابل نظيره الفرنسي (syntaxe) على أن الذي يتدبّر عبارة (إعراب القرآن) التي جرت لدى عدد من المؤلّفين متمحّضة للوظيفة النحوية دون سائر اهتمامات علم «السنتاكس»، قد يقف على أنّ إجراء مصطلح (إعراب) على ذلك «الجزء من النحو الذي ندرس به التراكيب التي تكون الجملة، والكلمات داخل تلك التراكيب أو العلاقات بين الجمل» (وهذا هو تعريف «السنتاكس» مترجماً عن أحد المعاجم الفرنسية [Le petit robert])، إنما هو إجراء مجازيّ من نحو المجاز المرسل الذي علاقته جزئية إذ يختص الإعراب - حسب وجهة النظر والتفسير هذه - بالوظائف، فإطلاقه على «النظم» والعلاقات بين التراكيب والجمل إنما هو توسيع مجازي لم يكن في أصل الاستعمال.

ج – فنحن أمام وجهتي نظر متعارضتين تنظران إلى مصطلح الإعراب بطريقتين متقابلتين: فوجهة النظر الأولى تتلخص في التسوية بين الإعراب و«السنتاكس» فيكون:

الإعراب = «السنتاكس»

أما وجهة النظر الثانية، فتعتبر أن الإعراب يطلق في الأصل على فرع من «السنتاكس» لم يستقل عنه وليس موازيا له بالاستتباع فيكون مجال اهتمام الإعراب متضمّنًا في مجال اهتمام «السنتاكس» بلا عكس:

«السنتاكس الإعراب

د – ووجهة النظر الثانية هذه إنما هي في حقيقة الأمر ضرب من الاعتراض على التسوية بين الإعراب و«السنتاكس» غير أنها لا تقترح بديلاً ذلك أن وجه اعتراضها على مصطلح الإعراب ينسحب كذلك على مصطلح التركيب أو التركيبية بنفس الطريقة تقريباً.

هـ – نرى أن من وجوه الالتباس في هذا «العراك الاصطلاحي»، ما نعتبره إسقاطاً لمصادرة أولية على موضوع النظر تتمثل في اعتقاد وجود نظير عربي يطابق مفهوم (syntaxe) في الفرنسية والإنكليزية تنتميان إلى عائلة اللغات الهند- أوروبية، فإن الأولى لغة إعرابية، أما الأخريان فغير إعرابيتين، مما يستوجب مزيد تدقيق الفوارق بين (إعراب) و(syntaxe):

- الإعراب في العربية، يهتم بحركات أواخر الكلم (كما يهتم بالوظائف...) وهذا الأمر غير وارد في مصطلح (syntaxe) لما ذكرناه من كون الفرنسية مثلا لا تعتني بأواخر الكلم.

- (syntaxe) في الفرنسية يهتمّ بـ «العلاقات بين الجمل» وهو مبحث خارج عن اهتمام (الإعراب) بل هو منظم إلى المباحث البلاغية في

علم المعاني: وإن كانت البلاغة عند الجرجاني دائرة عميقة الصلات بالإعراب وذلك بالنظر إلى نظرية النظم.

فهاتان النقطتان تبينان تداخل القضية، إذ بعض مجالات اهتمام الإعراب مفقودة في syntaxe وبعض اهتمامات Syntaxe لا مدخل لها في الإعراب.

و - أليس من الأولى عدم إقصاء التركيب والتركيبية مصطلحين واردين يمكن استعمالهما إلى جانب مصطلح الإعراب نظائر لـSyntaxe دون أن يكون ذلك مظنّة الخلط بين ثلاثتها واعتبارها مترادفة ترادُف الليث والأسد [أو تواطؤهما!]؟.

فإذا استعملنا الإعراب واعين بكونه المصطلح المكرس المستقر في التراث النحوي العربي وبكونه متعلقا بالحالات الإعرابية خاصة، واستعملنا التركيب متنبهين إلى أنه قديم أيضا غير أن إجراءه مجرى اصطلاحيا لاسم العلم ليس أمرا ثابتا (فيما نعلم) وله تعلق بالتراكيب خاصة، قلت إذا استعملناهما على هذه الصورة الدقيقة كان الإجراء الإصلاحي أوضح وشبهة الخلط والغلط أبعد.

ولما كان هذا المقال مقتصرا على مناقشة المصطلحات دون التعمّق في مسائل النحو واللسانيات التي تزخر بها المفاهيم، فإنّنا نكتفي في هذا السياق بإيراد تقرير ذكره الأستاذ الشريف (مرجع سابق) يقارن فيه بين النحو العربي والأنحاء الغربية على ضوء أعمال النحاة ونقادهم في ما يتعلق بأهمية مفهوم التركيب في النحو.

يقول الأستاذ الشريف: «فقد كان نحاتنا أشدّ التصاقاً من الغربيين بمفهوم التركيب في النحو على خلاف ما يعتقد الدارسون المُسقِطون لنقد الغربيين المحدثين لأنحائهم التقليدية على نحونا التقليدي». مثل هذه الملاحظة، تدعونا إلى مراجعة منهج التعامل السائد في معالجة التراث،

وذلك أنّ بريق الدراسات الغربية، قد خدع كثيراً من الدارسين العرب، فاختلبوا به وجعلوا يطبقون المناهج الغربية تطبيقا حرفيا «أعمى» دون انكباب حقيقي على المدونة التراثية، مما يؤدي إلى بحث عن مواضع اهتمام المنهج الغربي، لا عن تفصيلات المبحث الأصيل، وذلك رغبة جامحة في تجاوز دركات التكلّس التي ظن إن النحو قد تخبط فيها، حتى أنّ كثيرا من النظار راحوا يعتبرونه علماً «طاب واحترق» كناية مجالاً إلا أفاضوا فيه القول وربما فصلوا في كثير من المسائل فصلاً باتّاً لا يحتاج إلى الفحص والمراجعة. من هنا كانت الحاجة إلى الاستفادة النقدية من طرائق المدارس اللسانية المعاصرة. وقد ألهمت الدارسين باعتبار أن مباحثهم مادة خام يمكن أن تُستصلح على ضوء النظريات الطارفة دون ادّعاء الوصاية التامّة على هذا الرصيد التراثي الذي مازال في حاجة إلى السبر والكشف الرصين دون مزالق الإسقاط والاجترار والتهويم.

• أطروحة الشريف عند الباحثين: خالد ميلاد نموذجاً:

متح كثير من الباحثين في اللغة العربية داخل الجامعة التونسية بالأساس من الأفق الذي فتحه الشريف، ومثّل بالنسبة إليهم منوالاً يُحتذى ورأياً يُعتمد في قراءة نظام اللغة العربية. ومن الذي أفادوا من أطروحته نذكر الأستاذ خالد ميلاد، حيث كان عمل الشريف بارزا في أطروحته: «الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة: دراسة نحوية تداولية» وقد أفرد ميلاد قسماً مهمّاً من عمله لعرض أفكار الشريف، وقد قدّم أهمّ ما توصّل إليه – في نظره – من نتائج، على النحو الآتي:

أمّا أطروحة الأستاذ محمد صلاح الدين الشريف «مفهوم الشرط وجوابه وما يطرحه من قضايا في معالجة العلاقة بين الأبنية النحوية والدلالية» فهي دراسة اعتنى فيها صاحبها بالإنشاء النحويّ ومركزيّته في المنوال النحويّ الدلاليّ المجرّد.

وقد عرض الشريف للإنشاء باعتباره موضعا قارّاً ومحورياً في البنية النحوية الدلالية المجردة، وهو الذي يحكم حركة الأبنية في مدها وجزرها ودورانها وتكرارها وتوليد بعضها لبعض.

ومن النتائج المهمّة التي توصل إليها الشريف أنه:

- لا وجود للدلالة خارج التشكل النحوي للبنية. إنّ البنية النحوية تحكمها علاقات هي في ذاتها معان يسيطر بعضها على بعض، فتتدافع وتتشارط وتسترسل مسيرة في كل ذلك بشحنة وجودية إنشائية تصور اعتقاد المتكلم. وقد بين الشريف أن اللفظ الأول يبدأ من أبنية الاشتقاق ويتجسد إعرابياً في البنية التصريفية أي البنية الإعرابية المصرفة.
- البنية الإعرابية المجرّدة مسيّرة في صدرها بشحنة وجودية إنشائية تمثل اعتقاد المتكلم وهي بنية تحكمها علاقات محلية هي في ذاتها علاقات إنشائية حدثية بحيث يتطلّب كل عنصر جديد في البنية النحوية علاقة جديدة هي حدث إنشائي جديد. وقد تبين الأستاذ ميلاد أنّ معنى الإنشاء عند الشريف يجاوز المقابلة بين الإنشاء والخبر. يقول: «إذا أردنا أن نقرب معنى الإنشاء عندنا فهو في النهاية الإنشاء الذي على أساسه يكون الإنشاء والخبر البلاغيان، فهو إنشاء (أي الإنشاء والخبر)». فالإنشاء عند الشريف ملتصق بمجال النحو في أساسه المجرد. وقد بيّن الباحث أنّ «الإنشاء الوضعي النحوي» في منوال الشريف يوافق مصطلح الإعراب في النظرية اللغوية التراثية، وأنّ محلّ الحدث الإنشائي يوافق محلّ العالم الإعرابي.

ويلاحظ الأستاذ ميلاد أنّ «في عمل الشريف ما يدلّ على أنّه استخدم مصطلح الإنشاء لترسيخ نظرية العمل الإعرابي لا للإعراض عنها، ترجم مفهوم الإعراب بالإنشاء لتأصيل مركزيته وبيان مكوّنات مجاله في البنية النحوية المجرّدة».

فالشريف يمهّد لضرب من الصياغة الصورية لحركة تولّد المعاني البلاغية انطلاقا من القيمة الوجودية أو القيمة الإمكانية التي تأخذها وظيفة المحلّ الوجودي في مجال الحدث الإنشائيّ.

وقد أشار الباحث إلى أنّه يتبنّى جملة المسار الذي خطّه الشريف لبيان سلطة «الإنشاء الوضعي»، مبيّنا أنّه سيسعى إلى إعادة شدّه إلى مصطلحات النظرية التراثية كما سيقوم بتصريف الإنشاء الوضعيّ إنشاء قوليا متولّداً عن حركة البنية النحوية ذاتها في متّجهها العامليّ من جهة ومتّجهها اللفظي الإنجازي من جهة ثانية .

• المنوال النحوي والمنوال البلاغي:

تبدو أفكار الشريف مفيدة في مناقشة بعض الطروحات الاستشراقية، من ذلك ما يشير بوهاس وجماعته إليه من التناقض القائم بين المنوالين النحويّ والبلاغيّ في تحليل الملفوظات. يقولون: «[...] إنّ المختصّين في علم المعاني، قد طوّروا منوالاً للتحليل الشكلي للملفوظات، تُناقضُ بساطتُه ورشاقتُه تعقيد التحليل التقليدي للنّحاة واعتباطيّته أحياناً»، لا شكّ أنّ هذا الوصف لتحليل النحاة يتناقض وموقفَ الأستاذ محمد صلاحِ الدين الشريف، فما سمّاه بوهاس وجماعته «اعتباطيّة التحليل أحياناً» قد يُقصد منه ما يسمّى «تمحُّل النّحاة» وقد بيّن الأستاذ الشريف أنّ اعتماد النّحاة أشكالاً نحويّة نادرة ومعقّدة أحياناً إنّما هو «اختيار ذو قيمة منهجيّة، إذا كان القصدُ منه مثلاً اختيار قدرة النظريّة على التكهّن بالظواهر قبل ملاحظتها ووضعها»، ويستنتج الأستاذ الشريف قائلاً: «فليست الجملة [...] تأديةً عفويّةً لمعنى [...]، بل تأديةٌ مبحوث عنها ومقنّنة بتمشّ منهجيّ واضح مُسيّر بنظريّة نحويّة ذات أبعاد تطبيقيّة في معالجة النّصوص الأدبيّة بحثاً عن معناها، والنّصوص الشّرعيّة احترازاً من الخطأِ في فهم أحكامها».

وكي لا يكون النقد المتّجه إلى موقف بوهاس وجماعته اتّهاماً للنّوايا أو رجمًا بالغيب، نعرض تصوّرهم لتميّز التحليل البيانيّ للمشتغلين بعلم المعاني عن التحليل النحوي، يقولون: «هذا المنوال الذي نكتشف عناصره الرئيسة عند الجرجاني، يقوم على بعض المفاصل الوظيفية الأساس التي يمكن تلخيصها كما يلي:

(1) كلّ ملفوظ بسيط يتكوّن من علاقة إسنادية بين مسند إليه ومُسند.

(2) في كلّ ملفوظ، ما خرج عن المسند إليه والمسند، فهو قيد يتسلّط على المسند إليه أو على المسند أو على العلاقة الإسنادية. ويحمل هذا القيد حصّرًا للّفظ الذي يتعلّق به.

(3) عمليّة التقييد يمكن تكرارها، أي إنّ قيدًا يُمكن أن يُسلّط على قيد آخر.

(4) كلّ ملفوظ معقّد يُحلّل إلى إسناد بسيط واحد تتعلّق به عمليّة تقييد واحدة أو أكثر، وتكون للعملية تلك بنية إسناديّة هي الأخرى. وكذلك عمليّات التخصيص للمركّب الاسميّ (التعريف، النعوت، الإضافة، البدل، إلخ...)، هي قيود تتسلّط على المسند إليه أو على اسم آخر. وبالمثل فإنّ المفاعيل بأنواعها، هي عمليّة قيد على المسند. أخيرًا فإنّ ملفوظاً معقّدًا كالشرط مثلاً، يُحلّل إلى جواب الشرط [إسناد بسيط] يتعلّق به الشرط [قيدٌ إسناديّ].

هذا المنوال لتحليل الملفوظات القائم على الثنائية: الإسناد والقيود، ليس التمييز الرّواقيّ بين المحتوى القضوي والأحوال [الأنماط/ الكيفيّات] - كما لا يخفى - وهو التمييز الذي استعادته اليومَ بعضُ المدارس اللّسانية. ومع ذلك، فلا شيء يسمح، في الحالة الرّاهنة للمعارف، باعتبار هذا التوازي، ضربًا من الاقتراض [الاقتباس].

ومهما يكن من أمر، فإنّ هذه المقاربة الوظيفية لبنية الملفوظات تسمح في الواقع بتحاليل أبسط وأكثر إقناعاً شكلاً ومضموناً من ثقل الآلة المنطقيّة النحويّة التي آل إلى استعمالها النّحاة العرب المتأخرون».

قد يكون الموقف الذي ننقله عن بوهاس (وغيره) مُغرياً بعض الشيء بما أنّه يُنصف البيانيين المشتغلين بعلم المعاني ويُبرز مواطن الإضافة الحقّة في المنوال الذي اتّخذوه لهم. غير أنّ هذا الموقف سرعان ما يفقد بريقه إن نحن واجهناه بنقد يستفهمُ إنكاريّاً عن قيام موقف بوهاس على التفريق التقابليّ بين المنوالين النحوي والبلاغي، والحال أنّ البلاغيين أنفسهم يتحدّثون عن التداخل بين العلمين، بل أكثر من ذلك: أليس الجرجاني نحويّاً قبل أن يكون بيانيّاً؟ ثمّ إنّ ما وُصف به منهج النّحاة من سيطرة الآلة المنطقية النحوية الثقيلة عليه، ينسحب ـ كما هو شائع ـ على منهج السّكاكي في تقنينه البلاغي وقد سار على هديه البلاغيون المتأخّرون.

ولعلّ هشاشة هذا الطرح قد جعلت أصحابه يقلّلون من شأن ما ادّعوه قارئين ما توهّموه من انزياح المنهج البلاغيّ قراءة تاريخية تُنسّب الأمر وتعيد الدرّ إلى مكمنه، إذ يستدرك بوهاس ومَن معه قائلين: «ومع ذلك ينبغي أن نُشير إلى أنّ هذين المنواليْن لم يدخلا في صراع في الثقافة العربية: رغم أنّ لعِلم المعاني نزعة الحلول محلّ النحو، بالقوّة [لا بالفعل] (وبعض الصفحات [في دلائل الإعجاز] للجرجاني تُلمّح إلى ذلك تلميحًا)، فلَكَوْنها وُلدت متأخّرة جدّاً، فإنّها لم تكن لتتمكّن اجتماعيّاً من تهديد مكانة هذا الفنّ [النحو] في الصرح الثقافي [العربيّ]» .

الهوامش

(1) محمد صلاح الدين الشريف هو أستاذ التعليم العالي في اللغة واللسانيات العربية بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة/ تونس.

(2) الشرط والإنشاء النحوي للكون، ص17.

(3) المرجع نفسه، ص36.

(4) المرجع نفسه، ص37.

(5) المرجع نفسه، ص45.

(6) المرجع نفسه، ص46-47.

(7) المرجع نفسه، ص46.

(8) المرجع نفسه، ص67.

(9) المرجع نفسه، ص70.

(10) المرجع نفسه، ص73.

(11) المرجع نفسه، ص75.

(12) المرجع نفسه، ص83.

(13) المرجع نفسه، ص91.

(14) المرجع نفسه، ص92.

(15) المرجع نفسه، ص95.

(16) المرجع نفسه، ص99.

(17) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(18) المرجع نفسه، ص101.

(19) المرجع نفسه، ص157.

(20) المرجع نفسه، ص158.

(21) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(22) المرجع نفسه، ص164.

(23) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(24) المرجع نفسه، ص169-170.

(25) المرجع نفسه، ص170.

(26) المرجع نفسه، ص181.

(27) المرجع نفسه، ص182.

(28) أذكر للأستاذ الشريف آراء اصطلاحية متميزة، منها ما دار أثناء مناقشة رسالتي في شهادة الدراسات المعمقة في اللغة والآداب العربية، بتاريخ 18 يناير 2003، وكان موضوعها «الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقزويني: بعض أحوال المسند إليه نموذجا: من المعنى النحوي إلى المعنى التداولي» وقد أشرف عليّ في إنجازها الأستاذ صالح بن رمضان ورأس اللجنة الأستاذ الشريف وكان الفقيد الأستاذ عبدالله صولة عضواً مقرراً. في تلك المناقشة، نبّهنا الأستاذ محمد صلاح الدين الشريف إلى أنّه من الأفضل أن نختار ترجمة أكثر اختصاراً من عبارة (الأعمال المتضمنة في القول) وقد اخترتُها بديلاً لتعريب (actes illocutoires) وهي مصطلح (الأعمال اللاقولية).

(29) وقد صدرت في طبعة مشتركة بين كلية الآداب منّوبة والمؤسسة العربية للتوزيع، وهي الطبعة الأولى سنة 2001 وتقع في 664 صفحة)، أي قبل صدور أطروحة الشريف بعام واحد، لذلك اعتمد الباحث على النسخة المخطوطة الموجودة في قاعة الأطروحات بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة.

(30) اعتمد ميلاد النسخة المخطوطة من رسالة الشريف.

(31) خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة: دراسة نحوية تداولية، 34-35.

(32) المرجع نفسه، ص479.

(33) المرجع نفسه، ص37-38.

(34) المرجع نفسه، ص38.

(35) G. Bohas et al.: L'analyse grammaticale dans la tradition arabe cla - sique , in. Sylvain Aurous: Histoire des idées linguistiques , Tome 1, Pierre Mardage éditeur, Liège, Bruxelles, 1989, p.268.

(36) محمّد صلاح الدين الشريف: تطابق اللّفظ والمعنى بتوجيه النّص إلى ما يدلّ على المتكلّم، حوليات الجامعة التونسيّة، عدد 43، 1999م، ص40.

(37) G. Bohas et al. Op. cit. p.- p. 268 – 269.

(الترجمة العربية لنا وما ورد بين معقّفين هو اقتراح آخر أو توضيح وشرح).

(38) Op. cit. p. 270.

الأفعال... وصراع الأسبقية

علوي أحمد الملجمي(*)

الفعل هو: «ما دَلّ على مَعنًى في نَفسه مُقتَرِن بأحَد الأَزْمنَة الثّلاثَة»[1]، ويعرفه السراج بأنه: «ما دل على معنى وزمان وذلك الزمان إما ماض وإما حاضر وإما مستقبل»[2]، ويقسم النحاة الفعل إلى ثلاثة أقسام: ماض ومضارع و أمر على رأي البصريين، وماض ومستقبل ودائم، على رأي الكوفيين[3]، وسنعتمد في هذا المبحث تقسيم البصرة؛ وهو الأشهر والأصح؛ لأسباب ليس هذا محلها.

وقد عرف الفعل الماضي بأنه: الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك[4]، والمضارع بأنه: ما دل على حدث مقترناً بزمن الحاضر أو المستقبل»، ويشترك فيه الحاضر والمستقبل واللام في قولك إن زيداً ليفعل مخلصة للحال، كالسين أو سوف للاستقبال»[5]، فالمضارع يصلح بصيغته للحال والاستقبال، والأمر بأنه: ما دل على طلبٍ.

وبذا يصبح عندنا للفعل أربعة أمثلة: ماض (وهو قريب وبعيد) وحال ومستقبل وأمر، وهو يأخذ حكم المستقبل، إذاً فبإمكاننا أن نقسم الفعل - زمانياً - إلى ثلاثة أقسام لا غير؛ وذلك أن الفعل إنما اشتق من المصدر ليدل على الزمن، وهذه الأقسام هي: 1 - ماضٍ لما مضى من

(*) معيد بجامعة البيضاء - اليمن.

الزمن، 2 –حال، «ولا أحد ينكر زمن الحال وهو الآن فكذلك الفعل الدال عليه فهو واسطة بين الماضي والمستقبل... واحتج آخرون بأن ما وجد من أجزاء الفعل صار ماضياً وما لم يوجد فهو مستقبل وليس بينهما واسطة، والجواب أنَّ النَّحْويين يريدونَ بفعل الحال فعلاً ذا أجزاءٍ يتَّصلُ بعضُها ببعض»[6]، وهو ما يعبر عنه بالمستمر. 3 – مستقبل: ويدخل فيه المضارع الذي دخلت عليه أداة أو قرينة تخلصه للاستقبال، والأمر.

«فإن قال قائل: ما الدليل على أن الأزمان ثلاثة حتى رتبتم الأفعال؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الشيء قد تقع العدة به فيكون متوقعاً، وهذا لزمان الاستقبال، فإذا وجد فهذا الزمان هو زمان الحال، فإذا مضى عليه وقتان أو أكثر صار ماضياً، فقد حصلت لنا بما ذكرناه أزمان ثلاثة . فإن قال قائل : فأي هذه الأزمنة أسبق؟ ففيه جوابات»[7]، أي أن هناك مجالات ومقاييس قد يتم ترتيب هذه الأفعال على ضوئها ؟ وإذا كان ذلك فهل الصراع سيكون على مجال واحد، أم أن هناك أكثر من مجال وأكثر من مقياس؟ ولمن ستكون الأسبقية في هذه المجالات والأزمنة؟ نحاول في السطور الآتية أن نجيب على هذه الأسئلة ولو إجابة مبدئية نحاول فيها أن نجد حلاً للغزٍ طالما حير الدارسين.

مجــال الصـــراع:

نكاد أن نجزم أن الباحثين – القدماء والمحدثين – يخلطون في تحديد المجال الذي يحكمون بأسبقية فعل على آخر فيه، فمعظم ما وجدناه في هذا الباب كان عاماً، أي أن مجالٍ وموطن أو مقياس الأسبقية لم يحدد، فابن هشام عندما يحكم بأسبقية المستقبل على غيره ويرى أن تقديم غيره عليه توهمٌ يتوهمه المبتدئون[8] لم يحدد ما هو المجال الذي سبق فيه المستقبل قسيميه، ونجد أن بعض الباحثين جزم بتقديم المستقبل وحدد مع ذلك مجال الأسبقية، كالزجاجي – مثلاً – فإنه يقول: «اعلم

أن أسبق الأفعال في التقدم: الفعل المستقبل لأن الشيء لم يكن ثم كان، والعدم سابقٌ للوجود، فهو في التقدم منتظر ، ثم يصير في الحال ثم يصير ماضياً، فيخبر عنه بالماضي فأسبق الأفعال في المرتبة: المستقبل، ثم فعل الحال، ثم فعل الماضي»(9) فقد أشار إليه بقوله «والعدم سابق للوجود»، ويرى غيره غير هذا الرأي فصاحب شرح الكافية لابن حاجب يرى أن الماضي هو الأصل(10)، ويعلل ذلك بأن المضارع يعتل بإعلال ماضيه، وينقل أبو البقاء الكمفوي في الكليات أن الأكثرين على أن الأصل هو الحال(11).

ولهذا الرأي وبنفس النظرة الأحادية الجانب، أو أحادية المقياس والمجالٍ إن صح التعبير، يناقش الدكتور عصام نور الدين آراء السابقين، خالطاً – كسابقيه – بين مجالات الأسبقية ، ومع أنه قد أورد أقوال و أدلة القائلين بتقديم المضارع أو الأمر من كتب علم اللغة وتاريخ اللغات، وهذه الأقوال وأدلتها تتحدث عن مجال آخر غير المجال الذي يتحدث عنه ابن هشام والزجاجي وغيرهم من القدماء والمحدثين .

فمشكلة البحث تكمن في عدم وضوع الرؤية، بالنسبة لمجال الصراع وبالتالي الخلط في مجال الأسبقية، فلابد من وضوح مجالات الصراع؛ حتى يتضح مجال الأسبقية الذين نحكم فيه – بحسب بما لدينا من براهين وأدلة – على أسبقية فعلٍ على آخر.

فالمجال الذي يتحدث عنه ابن هشام والزجاجي غير المجال الذي يتحدث عنه صاحب شرح الكافية، وهذان المجالان غير المجال الذي يتحدث عنه أبو البقاء في كلياته، حتى إن السيوطي في همع الهوامع يقول بعد أن ذكر آراء علماء اللغة في أصل الأفعال: «والجمهور على أن الثلاثة أصول»(12)، فماذا نفهم من كلام السيوطي السابق إلا أن هناك مجالات متعددة تتصارع فيها هذه الأفعال على الأسبقية ، فيكون كل منها سابق على غيره في مجال غير الذي سبق فيه الآخر .

وقبل أن نذكر هذه المجالات لابد من الإشارة إلى أن السباق هنا سباق زمني لا غير، «والمتقدم [الأسبق] بالزمان هو ما له تقدم زماني كتقدم نوح على إبراهيم عليهما السلام»(13)، وذلك أن الفعل مركب من الحدث والزمن، ودلالة الأفعال على الأزمنة بالتضمن الحاصل ضمن المطابقة لأنها تدل بموادها على الحدث، وبصيغها على الأزمنة، فالحدث والزمان كلاهما يفهمان من لفظ الفعل لأن كل واحد منهما جزء مدلوله(14)، فالزمن يشكل أحد أهم دعامتين في هيك الفعل، إلى جانب الحدث الذي يجري وينبسط فيه، فلا يكاد الفعل يأتي في الجملة إلا والزمن جزؤه ومعناه(15)، «وفي أحيان قليلة جداً يأتي الفعل مفرغاً من الدلالة على الزمن، كما في صيغة (فَعُل) نحو: كَرُمَ وظَرُفَ، فالمراد منها إثبات الصفة، وليس الإعراب عن زمن ما، ومثلها صيغة (فَعِل) نحو: صَفِرَ وكَحِلَ»(16).

«وهناك زمنان: الزمن الكوني أو الفلسفي الكمي والزمن اللغوي، فالأول هو الذي يعد قياساً لكمية رياضية، ويعبر عنه بالتقويم والإخبار بالساعة، والثاني هو الوقت النحوي الذي يعبر عنه بالفعل وما شابهه»(17)، ويفرق الدكتور تمام حسان بين مصطلحي «الزمان» و«الزمن»، فالزمان عنده للزمن الفلسفي، ويقابل في الانجليزية Time، والزمن للزمن اللغوي، ويقابل في الانجليزية Tense، فهما غير مترادفين؛ لأن «الزمان» يدخل في دائرة المقاييس، ولا يدخل في تحديد معنى الصيغ المفردة، ولا في تحديد معنى الصيغ في السياق، وليس له ارتباط بالحدث، بخلاف «الزمن» فهو يدخل في دائرة التعبيرات اللغوية، ويدخل في تحديد الصيغ المفردة أو في السياق؛ إذ له ارتباط بالحدث، فالزمن النحوي يعد جزءاً من معنى الفعل(18).

ولابد أن يكون هذا الزمن مخصوصاً بمضي أو حال أو استقبال، وقد قسم ابن حزم الزمان إلى «ثلاثة أقسام: أحدها مقيم وهو الذي يسميه

النحويون فعل الحال ثم ماض ثم آت وهو الذي يسميه النحويون الفعل المستقبل»[19] وهذا الفعل (الحدث والزمن المخصوص) له زمن وجود قبل الحدوث أو أثناءه أو بعده، وهذا الفعل - أيضاً - لم يأت هكذا كاملاً بأقسامه وفروعه دفعةً واحدة، وإنما لابد أن يكون له زمن وضع، وضعه فيه المتكلم الأول (فاعل الكلام الأول لا فاعل الحدث الأول) قبل الحدث أو أثناءه أو بعده، وبهذا يصبح عندنا للفعل ثلاثة أزمنة (مجالات) تواجد فيها الفعل: زمن الحدوث، وزمن الوجود، وزمن الوضع؛ ولذلك يصح عندنا أن نقول: أن مجالات صراع أسبقية الأفعال ثلاثة: مجال الحدوث، مجال الوجود، مجال الوضع.

1 - **مجال الحدوث:**

أو ما يمكن أن نطلق عليه (زمن الحدوث)، الحدوث الزماني هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً[20]، فكل أفعال الخلائق حادثة في زمن مخصوص، وبحسب تقسيمنا للفعل بحسب الزمن سابقاً إلى ماض وحاضر (وهو فعل الحال) ومستقبل فالماضي ما تم حدوثه وانتهى، والحال ما يحدث الآن، ومازال حدوثه مستمراً - على ما رجحناه - سابقاً - من أن الحال قسيمٌ ثالثٌ - والمستقبل وهو ما لم يحدث بعد، وبهذا يخرج المستقبل من زمن الحدوث؛ لأن المستقبل متوقع لم يحدث فإذا حدث لم يعد مستقبلاً بل يصبح حالاً، وهكذا إذا تم حدوثه أصبح ماضياً، فلا يمكن تسمية الفعل مستقبلاً في حال حدوثه (إذا دخل زمن الحدوث) أو إذا تم حدوثه، بل يصبح حالةً أخرى تماماً.

وبهذا يخرج المستقبل من هذا المجال في الصراع مع قسيميه على الأسبقية، ليبقى الصراع على هذه الرتبة بين الماضي والحال، أيهما حدث أولاً؟

وقد عبر بعض الباحثين القدماء عمّا نسميه (حدوثاً) بالتحقق، أي أن حدوثه قد تحقق ودخل حيز الواقع والحقيقة؛ لذلك فهو سابق – على الأصح عندهم – لسبق زمن حدوثه على غيره، وإلى هذا يميل أبو البقاء العكبري، ويجزم أن هذا رأي الأكثرية، فيقول «واختلفوا أيُّ أقسام الفعل أصل لغيره فقال الأكثرون هو فعلُ الحال لأنَّ الأصلَ في الفعل أن يكون خبراً والأصل في الخبر أن يكونَ صِدْقاً، وفعلُ الحالِ يُمْكِنُ الإشارةُ إليه فتحقّق وجودُه فيصدق الخبر عنه»[21]، وهو وإن كان أشار إلى هذا المجال في تعليله لسبق الحال على غيره إلا أنه يرى أن القولين الآخرين اللذين ساقهما هي في نفس هذا المجال، مع أنه علل لكل قول بما يخرجه عن هذا المجال الزماني (كما يحق لنا أن نسميه)، فالمستقبل لم يحدث ولم يتحقق وجوده فلا يمكن الإشارة إليه، والماضي كان حالاً حال حدوثه، فلما تمّ حدوثه أصبح ماضياً. أمّا الحال «فيمكن الإشارة إليه فيتحقق وجوده، فيصدق الخبر عنه، ولأن فعل الحال مشار إليه فله حظ من الوجود»[22]. فالحال أسبق منهما في هذا المجال (زمن الحدوث).

ويطلق ابن حزم على الحال لفظ المقيم، ويجزم له بالسبق ويغلط من يرى غيره أسبق منه ؛ ويعلل ذلك بتحقق وجوده وحدوثه، ويناقش هذه المسألة منطقياً ويرد على مخالفيه فيها؛ فيرى أن الناس «وقد أكثروا في الخوض في أيها قبل وإنما ذلك للجهل بطبائع الأشياء وحقائقها، وهذا أمر بين وهو أن الحال وهو الزمان المقيم أولها كلها لأن الفعل حركة أو سكون يقعان في مدة فإذا كان زمان الفعل أولاً لغيره من الأزمان، فالفعل الذي فيه أول لغيره من الأفعال ضرورة، والزمان المقيم أول الأزمنة كلها لأنه قبل أن يوجد مقيماً لم يكن موجوداً البتة ولا كان شيئا أصلاً، وما كان بشيء فإنما هو عدم فلا وجه للكلام فيه بأكثر من أنه عدم ولا شيء، ثم لما وجد كان ذلك أول مراتبه في الحقيقة، ثم

انقضى وصار ماضياً وصح الكلام فيه لأنه قد كان حقاً موجوداً، وإنما غلط من غلط في هذا الباب لوجهين : أحدهما أنه رأى حال نفسه فلما وجد نفسه مستقبلة للأمور قبل كونها وللزمان قبل حلوله وقبل مضي كل ذلك، قدر أن الزمان المستقبل قبل المقيم وقبل الماضي وهذا غلط فاحش وجهل شديد، لأنه موافق لنا من حيث لا يفهم... والوجه الثاني أن الذي لم يحقق النظر لما لم يقدر على إمساك الزمان في وقتين تفلت عليه ضبط الزمان ولم يكد يتحقق ذلك بحسه، فلتعلم أن الزمان لا يثبت وإنما هو منقض أبدا شيئاً بعد شيء والزمان المقيم هو الآن، فإن قولك الآن هو فصل موجود أبداً بين الزمان الماضي والزمان الآتي؛ والآن هو الموجود في الحقيقة من الزمان أبداً، وما قبل الآن فماض وما بعد الآن فمستقبل»[23].

وإذا كان ابن حزم قد قدم العلل المنطقية على أسبقية الحال فإن ابن الجني يقدم الدليل النفسي على ذلك فإن النفس تميل إلى ما هو موجودٌ أولاً فعلاً ، والحال أول الحوادث[24].

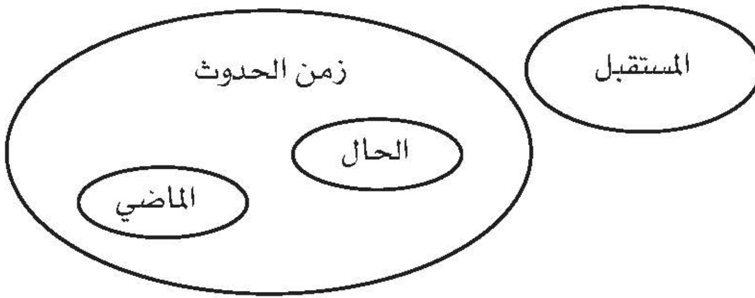
ولكن يواجهنا سؤالٌ مهمٌ جداً ، كيف يمكن لنا أن نرتب الأفعال الثلاثة في هذا الزمان؟

والجواب: أنه لا يشترط أن تدخل هذه الأفعال الثلاثة مجموعةً حيز هذا المجال، فالمستقبل لم يحدث أصلاً فكيف لنا أن نقحمه في زمن لم يدخله، فإن قال قائل: فباعتبار ما سيكون، قلنا إذا كان كذلك - دخل زمن الحدوث - سيصبح حالاً لا مستقبلاً، أما الماضي فإنه يأتي بعد الحال، «والماضي أشد تحققاً من المستقبل لأن الماضي قد كان موجوداً ومعنىً صحيحاً لحسن الاخبار عنه وتقع الكمية عليه والكيفية، والمستقبل بخلاف ذلك كله»[26].

إذاً لا وجود في زمن الحدوث للمستقبل إلا على سبيل ما سيكون ولا للماضي إلا على سبيل ما كان ؛ لذلك لا صحة لما أروده الدكتور

السامرائي بعد ذكر قول القائلين بأسبقية فعل الحال من ترتيب لهذه الأفعال على النحو الآتي: الحال ثم المستقبل ثم الماضي(27)، فالمستقبل لا وجود له في هذا الزمن وكيف يصح أن نقول كان حالاً ثم أصبح مستقبلاً ؛ وذلك أننا نتكلم عن حالة واحدة في أزمنة متعددة، ولا وجود للماضي إلا على اعتبار أنه كان حادثاً، «فالموجود من هذه الأمنة هو المقيم وحده، والموجود من الأفعال هو المسمى حالاً الذي هو في الزمان المقيم، لأن الماضي إنما كان موجوداً وثابتاً وصحيحاً وحقيقةً وشيئاً إذ كان مقيماً، ثم لما انتقل عن رتبة كونه مقيما عدم وبطل وتلاشى. والمستقبل إنما يوجد ويصح ويثبت ويصير حقيقة وشيئا إذا كان مقيماً وأما قبل ذلك فليس شيئاً وإنما هو عدمٌ وباطلٌ، فتدبر هذا بعقلك تجده ضروريا يقينا لا محيد عنه ولا سبيل إلى غيره إلا لمن كابر حسه وناكر عقله، نعوذ بالله من ذلك»(28).

ويمكن لنا أن نمثل لهذا المجال بالرسم التوضيحي التالي:



الشكل (1)

2 - **مجـال الوجــود:**

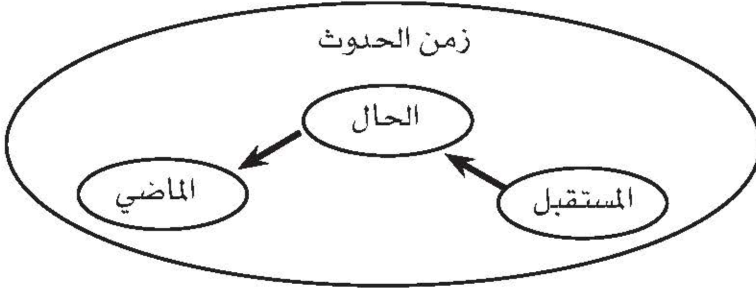
نعني بالوجود هنا الوجود الذهني المعنوي لا الوجود الحقيقي الحسي، وإذا نحن لم نخلد إلى التعريف اللفظي للفرع والأصل، في مقالة البصريين، وفزعنا إلى تعريف حقيقي يكون للماهية فيه تحقق وثبوت، كأن نقول: «الأصل ما سبق تصوره وقيامه في الذهن» كان التعريف أليق بالواقع اللغوي، وعلى هذا نقول إن أسبق الأفعال - في زمن الوجود - هو المستقبل «لأنَّه يخبر عنه عن المعدوم ثم يخرج الفعل إلى الوجود فيخبر عنه بعد وجوده»[29]، فهو متوقع كائن في الذهن قبل حدوثه، فهو قبل الحدوث مستقبلاً فإذا حدث صار حالاً فماضياً.

ففعل المستقبل هو المتوقع المنتظر: لأن أصل أحوال الفعل أن يكون منتظراً ثم حالاً ثم ماضياً فالمستقبل أسبق[29]، ويقدم لنا الزجاجي حجةً أخرى غير الإخبار به عن المتوقع والمنتظر والذي لم يقع ويقول: «اعلم أن أسبق الأفعال في التقدم: الفعل المستقبل لأن الشيء لم يكن ثم كان، والعدم سابق للوجود ، فهو في التقدم منتظر، ثم يصير في الحال ثم يصير ماضياً، فيخبر عنه بالماضي فأسبق الأفعال في المرتبة: المستقبل، ثم فعل الحال، ثم فعل الماضي»[30]، فالزجاجي يقدم علة العدمية لأسبقية المستقبل، فالمستقبل كان عدماً قبل بالنسبة للوجود الحقيقي (الحدوث)؛ فهو موجودٌ في عالم العدم ؛ وبذلك فهو موجودٌ بالنسبة للوجود الذهني المتخيل، فقولك «سأسافر غداً» عدمٌ اليوم بالنسبة للوجود الحقيقي، ولكنه موجود متخيل سابق لحوث الفعل، ويدل على ما قلته - من تفصيل في العدم - كلام الزجاجي نفسه «فإن الشيء لم يكن ثم كان... فهو في التقدم منتظر».

وعلى هذا فالمستقبل سابقٌ للحال والماضي في هذا المجال (زمن الوجود)، ويأتي بعده الحال ؛ إذ يتحقق وجوده الذهني والحسي في هذه

الحالة، ويأتي بعدهما الماضي، فآخر الأفعال وجوداً في هذا الزمن هو الماضي.

ويمكن أن نمثل له بهذا المخطط:



الشكل (2)

وكما أن زمن الاستقبال غير محدود، فقد يبقى المستقبل في هذا الزمن قروناً قبل أن يصير حالاً، كما هو الحال في حديثنا عن آخر الزمان وقيام الساعة، وقد لا يمتد إلا لحظات ، وكذلك الماضي غير محدود ، فالفعل بعد حدوثه يصبح ماضياً سواءً حدث اليوم أو قبل آلاف السنين.

ولابد من وجود الفعل قبل حدوثه «لأن كل فعل هو كيان قائم بذاته، ولابد من قيام الاستعداد للنشاط عند القوة الفاعلة في الذهن في المحل الأول، أو قل قيام التحفز الذي يشكل الخلفية الإيجابية الملائمة للتفكير في الفعل»(31)، «وأصل ذلك أن الفعل يتسبب عن الإرادة والقدرة وهم يقيمون السبب مقام المسبب»(32)، فإن الإرادة من لوازم الحي وإنما يعرض له التجرد عنها بالغيبة عن عقله وحسه كالسكر والإغماء والنوم(33)، وفي أقل الأحوال فإن الإرادة إن لم تكن علة للفعل فهي الموجبة لوجوده أو المصححة له(34) على قول المتشددين في هذا الباب .

3 - مجــال الوضــع:

نفتقد في هذا المجال إلى الأدلة والبراهين التاريخية الدقيقة، والمأثورات والوثائق اللغوية لإثبات أسبقية أحد الأفعال الثلاثة في هذا الزمن (زمن الوضع)؛ لأن هذا المجال يتطلب مثل هذه الأدلة أكثر من غيره؛ لذلك سنلجأ - كما فعلنا مع سابقيه - إلى الأدلة المنطقية والفلسفية، إضافةً إلى بعض البراهين اللغوية التي اعتمد عليها بعض الباحثين القدماء.

«والوضع لغةً : جعل اللفظ بإزاء المعنى، واصطلاحاً : تخصيص شيء بشيء متى أطلق فهم منه الشيء الثاني»[35] «فإنك إذا أطلقت قولك: (قام زيد) فُهِمَ منه صُدُور القيام منه»[36].

فأيّ الأفعال الثلاثة (المستقبل - الحال - الماضي) أسبق في هذا الزمن ؟

أرى أنه لا بد من عرض كل الآراء ومناقشتها قبل الوصول إلى الرأي الصحيح، وعرض أدلته، متجاوزاً الخلاف الحاصل في أصل اللغة، وهل هي توقيفية أم توافقية اصطلاحية؟ وهل لغة العرب أول اللغات أم لا ؟ ومن أول من نطق بها ؟ وهل الأسبق في الوضع الأسماء أم الأفعال أم الحروف ؟ فكل ذلك ليس هذا محله ،وإنما الذي يهمنا هنا هو أول الأفعال وضعاً.

يرى بعض القدماء «أن وضع اللغة ليس إلا تحصيل أشياء منتشرة تحت الضبط فإذا أمعنت فيه النظر وجدت شأن الواضع أقرب شيء من شأن المستوفي الحاذق وإنك لتعلم ما يصنع في باب الضبط فيزل عنك الاستبعاد، ثم إنك ستقف على جلية الأمر فيه مما يتلى عليك عن قريب»[37]، أو أن واضع اللغة لمّا أراد صوغها وترتيب أحوالها هجم بفكره

على جميعها ورأى بعين تصوّره وجوه جملها وتفاصيلها[38]، وهذا القول فيه نظر، لأننا إذا قلنا بالاصطلاح في وضع اللغة، استحال وضعها جميعاً في زمن واحد، و مما يعزز ذلك أن اللغة العربية التي بين أيدينا، ليست لغة كلّ العرب، وإنما هي لهجة قريش، وهذه اللهجة تعرضت للتنقيح فترات طويلة، فقد أخذت أفضل ما في اللهجات الأخرى، وحصل ذلك التلقيح نتيجةً لمجالس الأدب في الأسواق العربية في الجاهلية، ولكثرة من يأتي مكة من العرب لزيارة البيت والتجارة.

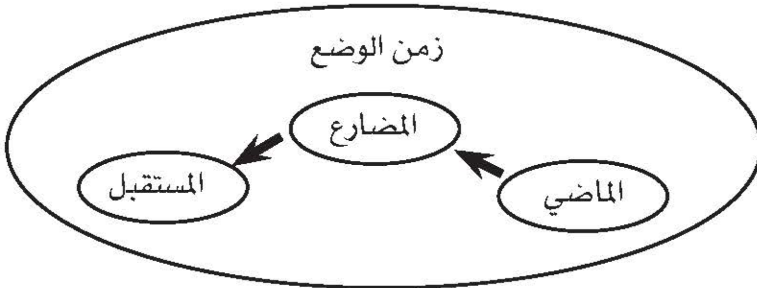
واللغة العربية قد دخلت عليها ألفاظ وأصول من لغات أخرى تفاعلت معها تأثيراً وتأثراً، كما أن الناظر في العربية القديمة يجد فيها أصولاً للغة العربية الحالية لم تنضج، ناهيك عن الألفاظ التي استحدثت مع الإسلام أو بعده وحتى اليوم، إذاً فمن غير المنطقي أن نقول بأنها وضعت في زمن واحد، أي أن الواضع (المتكلم الأول) نطق الماضي والمضارع والمستقبل في نفس اللحظة.

وهذا يقودنا إلى أن الأفعال لم توضع دفعةً واحدةً في زمن واحد وقد اتفق أغلب من تطرق إلى هذا المجال على «أن الأصل في الأفعال هو الماضي لأنه أسبق الأمثلة لاعتلال المضارع والأمر باعتلاله ولأن المضارع هو الماضي مع الزوائد والأمر منه بعد طرحها»[39] فالماضي أسبقها وضعاً لأنه أقلها حروفاً، فالمضارع هو الماضي وزيادة ، والمستقبل هو المضارع وزيادة، فإن قال قائل : لماذا لا يكون المضارع أولاً، فلما احتاج الواضع إلى التعبير عن الماضي حذف منه؟ والجواب: أنه لو كان ذلك لما كانت الزيادة في المضارع قاعدة مطردة، وهي زيادة أحد أحرف المضارعة (نأيت) يقول أبو الحسن الوراق في ذكر الأوجه الثلاثة في أيّ الأزمنة أسبق «والوجه الثالث، وهو أقوى عندنا: فأما من جهة اللفظ فالماضي قبل المستقبل، لأن قولك: (ضرب) ثلاثة أحرف، فإذا قلت:

(يضرب) فقد زدت عليه حرفا مما لا زيادة فيه قبل ما فيه الزيادة»[40] وهو السابق لأن المضارع يعتل لاعتلاله والأمر مأخوذ من المضارع[41]، كما أن الواضع - عقلاً - أحوج إلى أن يعبر عن أمرٍ فعله من أمرٍ لم يفعله.

وهناك مسألةٌ قديمة تطرق إليها النحاة وهي مسألة الاشتقاق، فالمضارع مشتقٌ من الماضي ومأخوذٌ منه، «ورتبة المشتق منه أن يكون أسبق من المشتق نفسه»[42].

وعلى هذا يكون ترتيب الأفعال في هذا الزمن: الماضي ثم الحال ثم المستقبل، على ما هو مبين في الشكل التالي:

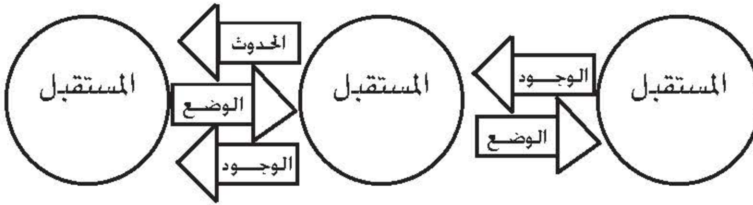


الشكل (3)

الخـــاتمـة:

تتصارع الأفعال - زمانياً - وأخيراً ينفرد كل واحد منها بزمن أو مجال يسبق فيه غيره، وهذا كله بالنظر إلى الحدث/ الفعل الواحد، حينما كان مستقبلاً، ثم أصبح حالاً، ثم صار ماضياً - أما إذا تعدد الحدث/الفعل فالأمر مختلفٌ تماماً؛ إذ لا يندرج فيما نحن بصدده، هذا بالنسبة إلى زمني الحدوث والوجود، أما بالنسبة لزمن الوضع فبالنظر إلى الجذر أو الأصل الواحد لهذه الأفعال.

وبهذا يمكننا القول أن المستقبل سابق في زمن الوجود فهو قبل الحال والماضي، والحال قبل الماضي، فترتيبها في زمن الوجود : المستقبل ثم الحال ثم الماضي، والحال سابق في زمن الحدوث فهو قبل الماضي، والمستقبل – كما عرفنا في حكم العدم – فهو غير حادث أصلاً، والماضي سابق في زمن الوضع، فهو قبل الحال والمستقبل، والحال قبل المستقبل، فترتبها في زمن الوضع: الماضي ثم الحال، ثم المستقبل.



الشكل (4)

الهوامش

(1) الجرجاني، علي بن محمد ، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ، حرف (الفاء)، ص 215.

(2) ابن السرّاج، أبو بكر محمد بن سهل السرّاج النحوي البغدادي، الأصول في النحو، تحقيق: د. عبدالحسين التلي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثالثة، 1988م، ج1، ص 28.

(3) الزمخشري، أبو القاسم محمود، بن عمرو بن أحمد، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م، ج1، ص 321.

(4) الجرجاني، التعريفات، ص 251 باب (الميم) مرجع سابق.

(5) الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، ج1، ص 321، مرجع سابق.

(6) العكبري، أبو البقاء محب الدين عبدالله بن الحسين بن عبدالله، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي مختار طليمات، دار الفكر – دمشق، الطبعة الأولى، 1995م.

(7) الوراق، أبو الحسن محمد بن عبدالله، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الأولى، 140هـ - 1999م، ص 180.

(9) ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف الأنصاري ، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمدالله، دار الفكر – بيروت، الطبعة السادسة ، 1985م، صـ337.

(10) الزجاجي، عبدالرحمن بن إسحاق النهاوندي، الإيضاح في علل النحو، صـ 58.

(11) رضي الدين، محمد بن الحسن الأستراباذي، شرح كافية ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1998م ، ج3، صـ 145.

(12) الكفومى ، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني ، كتاب الكليات . معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، مؤسسة الرسالة – بيروت – 1419هـ – 1998م. تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري ، صـ175.

(13) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر ، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق : عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، ج1، صـ45.

(14) الجرجاني، التعريفات، صـ 255، مرجع سابق .

(15) المناوي، محمد عبدالرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر – بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ، صـ727.

(16) توامة، عبدالجبار، زمن الفعل في اللغة العربية قرائنه وجهاته، ديوان المطبوعات الجامعية .الجزائر (ط: م)، 1994م، صـ1.

(17) السامرائي ، إبراهيم ، الفعل زمانه وأبنيته ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة : الثالثة ، 1983م ، ص30.

(18) توامة ، زمن الفعل في اللغة العربية قرائنه وجهاته، صـ1، مرجع سابق.

(19) حسان ، تمام ، مناهج البحث في اللغة، جار الثقافة، الدار البيضاء ، 1980م، صـ 245.

(20) ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق : إحسان عباس، دار مكتبة الحياة: بيروت، الطبعة: الأولى، 1900م صـ 62.

(21) نفسه، صـ 113.

(22) العكبري، أبو البقاء، اللباب ج2، صـ15، مرجع سابق .

(23) السيوطي ، عبدالرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، حيدر أباد ، ج2، صـ 9.

(24) ابن حزم ، التقريب ، صـ 62 - 63، مرجع سابق.

(31) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب – بيروت، ج 3، صـ 105.

(25) السابق ، صـ 62.

(26) السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، صـ 49، مرجع سابق.

(27) ابن حزم، التقريب، صـ 63، مرجع سابق.

(28) العكبري ، اللباب ، ج 2، صـ 15، مرجع سابق.

(29) السيوطي ، همع الهوامع ، ج 1، صـ 27، مرجع سابق.

(30) الزجاجي ، الإيضاح في علل النحو ، صـ 58، مرجع سابق.

(31) قرنى، عزت، الذات ونظرية الفعل، دار قباء، القاهرة، ط: الأولى، 2002م، صـ 219.

(32) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، ج 1، صـ 904، مرجع سابق.

(33) ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبدالله، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، تحقيق : محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثانية، 1393 - 1973، ج2، صـ 83.

(34) المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الحنبلي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق د. عبدالرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد. الرياض، 1421هـ – 2000م، ج7، صـ 3323.

(35) الجرجاني، التعريفات، صـ 326، مرجع سابق

(36) السيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق : فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1998م، ج1 صـ 34.

(37) السكاكي، يوسف، مفتاح العلوم ، تحقيق: د. أكرم عثمان يوسف، منشورات جامعة بغداد - مطبعة دار الرسالة، بغداد، 1402هـ - 1982م ، ص5.

(38) ابن جني، الخصائص، ج1، صـ 64، مرجع سابق.

(39) السيوطي ، همع الهوامع، ج1، صـ45، مرجع سابق.

(40) الوراق ، علل النحو ، صـ 180، مرجع سابق.

(41) ذكر بعض المستشرقين أن فعل الأمر يمكن أن يكون الأصل القديم للفعل في العربية، إلا أنه لم يقدم الدليل على زعمه. انظر : السامرائي ، الفعل زمانه وأبنيته ، صـ 50، مرجع سبق .

(42) ابن جني، الخصائص ، ج2، صـ 34، مرجع سابق.

وظائف اللغة غير المنطوقة في الحديث النبوي

محمد عبدالرحمن عطا الله(*)

إن الحديث عن اللغة غير المنطوقة لم يكن وليد العصر الحديث، بل هو ضارب بأطنابه في تراثنا العربي، ويعد الجاحظ من أشهر الذين أدلوا بدلوهم في هذا المضمار، يقول : «جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لاتنقص ولا تزيد أولها : اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط ، ثم الحال التي تُسمى نِصبة»(1).

إذاً نتبين من عبارة الجاحظ السابقة «لفظ وغير لفظ» أن هناك لغة منطوقة تقابلها لغة غير منطوقة، ومن ثم نشأت بعض الثنائيات «تتمثل في مصطلح اللغة المرئية في مقابل اللغة المسموعة، ولغة الإشارة في مقابل لغة الكلام، وهناك مصطلحات أخرى تصف اللغة المنطوقة بأنها لغة لفظية، وهناك اللغة غير المنطوقة أو غير اللفظية»(2).

وفي العصور القديمة من تاريخ البشرية كانت الإشارات لها الأهمية الأولى ، وللكلام المنزلة الثانية في تبادل الفكر(3). وقد جاءت «الأصوات أولا معاونة للإشارات والحركات، ثم أخذت تكتسب بالتدريج معنى متعارفا عليه، بحيث أصبح لها السيادة والسيطرة والغلبة، أو على الأقل أصبحت جزءا مهمًا منها»(4).

(*) أكاديمي بجامعة الطائف.

إن وراء اللغة المنطوقة أنساقاً غير لفظية تؤطرها، وقد تصبح في بعض الأحيان أنساقاً متميزة ومستقلة عن الأنساق المنطوقة[5]، وتظهر استقلالية اللغة غير المنطوقة أكثر فيما يُسمى بالرمز «ونرى أوضح مثال يمكن أن ينطبق على وصف... الرمز هو «الميزان» الذي يرمز عادة إلى العدل، وتكون الرابطة التي ترمز بين الرمز كمفسرة والعدل كموضوعة، هي مبدأ التساوي أو المساواة، حيث تشير إلى ذلك كفتا الميزان المتساويتان بوصفهما «الركيزة» التي توضح الوجهة والصفة الرابطة بين كل من العلامة والموضوعة»[6].

ومهما يكن من أمر فلا يمكن أن ننحي اللغة غير المنطوقة عن تحديد المعنى، فقد رأى بلومفيلد أنه «حين الاستعانة ببعض العلوم الأخرى، يمكن الاقتراب من تحديد المعنى، أو التوصل إليه، ومن بين تلك العلوم علم الحركة الجسمية»[7].

ومن هنا يتبين أن الأنساق اللفظية وغير اللفظية تقوم بإنتاج المعنى، وتوفير التواصل، وهذا ما دفع بارط إلى أن يسند وظيفة التواصل إلى الأنساق اللسانية وإلى الأشياء[8].

والمجتمع في حاجة إلى الأنساق اللفظية وغير اللفظية ففي «أحضان المجتمع تكونت اللغة. وُجدت اللغة يوم أحس الناس بالحاجة إلى التفاهم فيما بينهم. وتنشأ من احتكاك بعض الأشخاص الذين يملكون أعضاء الحواس ويستعملون في علاقاتهم الوسائل التي وضعتها الطبيعة تحت تصرفهم: الإشارة إذا أعوزتهم الكلمة، والنظرة إذا لم تكفِ الإشارة»[9].

ومع ذلك فالدراسات التي تناولت اللغة غير المنطوقة تُعد قليلة، فقد رأى إسلن «أن الدراسات السيميولوجية المبكرة لم تهتم إلا بالنص

الحواري في الدراما باعتباره النص الرئيس المنتج للمعنى، في حين يؤكد على أهمية دراسة النصوص غير الكلامية دراسة لا تقل أهمية عن دراسة النص الحواري»(10).

ويبقى سؤال يطرح نفسه. هل اللغة غير المنطوقة تقوم بوظيفة التواصل فقط ؟ أو تؤدي بجانب هذا الدور وظيفة جمالية ؟ ويجيب عن هذا السؤال د. كريم حسام الدين في مقدمة كتابه الإشارات الجسمية بقوله: «أرجو أن تكون هذه الدراسة مفيدة للدارسين الذين يهتمون بدراسة السلوك غير اللغوي ودوره في التواصل أو التفاعل الاجتماعي من ناحية ، ودوره في التعبير الجمالي والفني من ناحية أخرى»(11). وقد اتضحت الوظيفتان: التواصلية والجمالية من خلال دراسته التطبيقية على ثلاثية نجيب محفوظ.

ومن كل ما سبق فقد اتضح لنا أن ما يمكن تسميته باللغة غير المنطوقة جزء من طرق التواصل، ومن ثم فخير «وسيلة للنظر في حركة النص الأدبي وسبل تحرره، هي الانطلاق من مصدره اللغوي»(12).

وللدور المزدوج للسلوك غير اللفظي الذي يجمع بين التواصل والتفاعل الاجتماعي والتعبير الجمالي والفني، وإيماناً منا بأهمية اتخاذ المنهج اللغوي أو اللساني مفتاحاً للنقد. تم اختيار وظائف اللغة غير المنطوقة في الحديث النبوي موضوعا للبحث وباعتباره أبلغ نص بعد القرآن الكريم .

وعند دراسة وظائف الأنساق غير اللغوية في الحديث النبوي نرى أغلب هذه الوظائف يرجعها المهتمون بدارسة اللغة غير المنطوقة إلى حركات اليد، ويقسمونها أربعة أقسام هي: الوظيفة المستقلة، والوظيفة التوضيحية أو التوكيدية، والوظيفة التصويرية أو الوصفية، والوظيفة التنظيمية(13).

ويمكن عرض هذه الوظائف على النحو الآتي:

أ - الوظيفة المستقلة:

تتحقق هذه الوظيفة «حين تؤدي معنى كاملا يمكن أن يعبر عنه بمقابل لفظي، وهي حينئذ تأخذ شكل الشعار، أو الاصطلاح المتفق عليه بين شعوب العالم، أو بين أبناء ثقافة معينة، أو بين مجموعة متجانسة»(14).

ويندرج الميزان الذي يرمز إلى العدل - الذي أشرنا إليه في مقدمة هذا البحث - تحت هذه الوظيفة، وكذلك إشارات المرور.. إلخ.

وهناك رموز إشارية ذات استقلالية وظيفية متفق عليها بين أبناء الديانة الواحدة، وتتحول هذه الإشارات إلى شعار ديني يتوارثه مَن يدينون بهذا الدين أو ذاك.

ومن هذا النوع المتفق عليه بين المسلمين، الإشارة بإصبع السبابة في التشهد أو الدعاء. وهذا - بلا شك - ما فعله الرسول صلى عليه وسلم وتبعه المسلمون جيلا بعد جيل.

ونعاين ذلك في وصف الزبير، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس في الثنيتين، أو في الأربع يضع يديه على ركبتيه، ثم أشار بإصبعه»(15).

إن هذه الإشارة أدت معنى مستقلا و استغنى بها عن اللفظ ، وأضحت رمزا يُعبر به عن التوحيد ، وارتباط العبد بخالقه في حالة من حالات الصلة بين البشرية والربانية، والإشارة بإصبع واحد إفراد لله بالوحدانية، وهذا ما يفسره حديث سعد بن أبي وقاص، قال: «مر النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أدعو فقال : أحد أحد وأشار بالسبابة»(16).

وهناك إشارة أخرى يمكن الوقوف عندها في هذا الصدد وردت في

حديث ابن عباس رضي الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يطوف بالبيت على راحلته ، فإذا انتهى إلى الركن أشار إليه»[17].

الإشارة إلى الركن في أثناء الطواف من الإشارات التي أخذت شكل الرمز أو الاصطلاح بين الجماعة المسلمة ، ومن ثم قامت مقام اللفظ في تعظيم هذا الركن وإجلاله دون التفكير في المغزى من وراء هذه الإشارة ، فالأمر أمر طاعة وإذعان.

ب - الوظيفة التوضيحية أو التأكيدية:

تتحقق هذه الوظيفة غالبا «حين تأتي حركات اليد مصاحبة للكلام بقصد إيضاحه أو تأكيده»[18]. ويجدر بنا أن نسوق بعض الأحاديث - مع كثرتها - لتوضيح هذه الفكرة.

وأول ما نقف عليه حديث أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ليس فيما خمسة أوسق[19] صدقة، ولا فيما خمسة ذود[20] صدقة، ولا فيما خمس أواق صدقة.

وقال عمارة (أحد رواة الحديث) سمعت أبا سعيد الخدري يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأشار صلى الله عليه وسلم بخمس أصابعه»[21].

إن الإشارة هنا بأصابع الكف جاءت مصاحبة للفظ خمسة الذي ورد في النص ثلاث مرات وهذه المصاحبة أدت وظيفة توضيحية تأكيدية بقصد الإفهام والتواصل بين المتكلم والمتلقي.

وهذه الإشارة - أيضاً - أدت الدور الذي يقوم به التكرار اللفظي، فشكَّل النسق اللفظي وغير اللفظي طرفي التكرار، ليؤدي هذا التكرار وظيفته من تأكيد وإفهام على حد قول ابن قتيبة[22]: «فقد أعلمتك أن

القرآن نزل بلسان القوم وعلى مذاهبهم ، ومن مذاهبهم : التكرار إرادة التوكيد والإفهام».

ونسوق نصاً آخر نتبين من خلاله الوظيفة التأكيدية التوضيحية. «ذهب عبدالله بن نافع ومعه رجل من بني ليث حتى دخل على أبي سعيد الخدري، فقال: إن هذا الرجل أخبرني أنك تخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، وعن بيع الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، فأشار أبي سعيد بإصبعيه إلى عينيه وأذنيه ، فقال أبصرت عيناي، وسمعت أذناي رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفعوا بعضا على بعض، ولا تبيعوا شيئا منه بناجز إلا يدا بيد»[23].

جاءت الإشارة هنا إلى العينين مصاحبة البصر، وإلى الأذنين مصاحبة السمع على طريقة مراعاة النظير، وهذه البنية كسابقتها تُعد بنية تكرارية بين طرفين: طرف مجرد يمثله النسق اللفظي وطرف حسي مادي يمثله النسق غير اللفظي، ولعل هذا يكون أكثر نفاذا إلى ذهن المتلقي.

وأضحت الوظيفة التأكيدية الناتجة عن هذه المصاحبة لها أهميتها في هذا المقام، فقد تسرب الشك إلى رواية الرجل الليثي، فاحتاج المقام إلى تأكيد لإزالة هذا الشك، فاستخدم أبو سعيد الخدري رضي الله عنه الإشارة إلى العينين والأذنين مصاحبتين عبارتيّ: أبصرت عيناي، وسمعت أذناي، حتى يزيل الشك من نفس عبدالله بن نافع مؤكدا له سماعه الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وتتجلى الوظيفة التوضيحية أو التأكيدية – أيضاً – في حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس أحد منكم ينجيه عمله قالوا ولا أنت يا رسول الله، قال ولا أنا إلا أن يتغمدني الله

منه بمغفرة ورحمة، وقال ابن عون (أحد رواة الحديث) بيده هكذا، وأشار على رأسه، ولا أنا حتى يتغمدني الله منه بمغفرة ورحمة»[24].

إن إشارة الرسول صلى الله عليه وسلم على رأسه وردت مصاحبة لفظ أنا، إنها تأكيد على الذات، وتوضيح لبشرية النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا يستثني نفسه من حاجة البشر جميعاً إلى رحمة الله ومغفرته. وهذه الإشارة – أيضاً – توكيد على دلالة كلمة أنا، وإبراز لمضمونها الانفعالي، علاوة على دورها التوضيحي، المتمثل في الطرفين الحسيين أنا والإشارة على الرأس ، ومن ثم أدت تلك الإشارة دوراً تأكيدياً وتوضيحياً في آن واحد.

ج - الوظيفة التصويرية أو الوصفية:

هذه الوظيفة «تقوم فيها حركات اليد بتصوير الشيء في الهواء، أو تتخذ شكل الشيء الذي يتحدث عنه المتكلم، كالحجم أو الطول، وذلك عن طريق وضع المتكلم يديه متباعدتين، يمينا أو شمالا بقدر الحجم المراد تحديده. ومن أمثلة الوظيفة التصويرية كذلك استخدام السبابة ، وإدارتها في الهواء عدة مرات لتصوير الشكل الحلزوني»[25].

وتتجلى هذه الوظيفة في بعض الأحاديث النبوية، ويمكن أن نذكر منها حديث سفيان عن أبي بن كعب في ذكر قصة موسى والخضر عليهما السلام «... فلما خرج من البحر مروا بغلام مع الصبيان فأخذ الخضر برأسه فقلعه بيده هكذا، وأومأ سفيان بأطراف أصابعه كأنه يقصف شيئاً، فقال له موسى ﴿ **أَقَتَلْتَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا**

يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ ﴾[26] مائلاً أومأ بيده هكذا، وأشار كأنه يمسح شيئا إلى فوق، فلم أسمع سفيان يذكر مائلا إلا مرة»[27].

في هذا الحديث جاء النسق غير اللفظي مرتبطا بلفظين مجردين هما: الفعل «قلع»، واسم الفاعل «مائل»، واللفظان المجردان تعبير عن حركتي القلع والميل ، فأضفى المتلقي/ الراوي حيوية على النص من خلال تصوير فعليّ القلع والميل ؛ فمن خلال المراوحة بين المجرد اللفظي والمحسوس غير اللفظي، لم تقف الصورة ثابتة جامدة، بل أضحت نامية متحركة في مناوشة مستمرة لذهن المتلقي من خلال حركتها بين المجرد والمحسوس، ومن خلال حركتها - أيضا - بين المحسوس والمحسوس نفسه مرورا بالإيماء بأطراف الأصابع، ثم القصف ، وأخيرا ميل الجدار الذي يريد أن ينقض.

إن هذا التصوير الإشاري في هذا النص مناسب ومتساوق مع الأنساق اللفظية التي تقاوم الثبات، وتعبر عن الحركة، وتحاكي أفعال الأشخاص الذين يحركون أحداث هذه القصة - التي اخترنا منها بعض السطور - مركزين على الشاهد غير اللغوي ومصاحبته لصنوه اللغوي.

ونلمح الوظيفة التصويرية في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كان رجل من الأنصار يجلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فيسمع من النبي صلى الله عليه وسلم الحديث، فيعجبه، ولا يحفظه، فشكا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله إني أسمع منك الحديث، فيعجبني، ولا أحفظه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : استعن بيمينك، وأومأ إلى الخط»[28].

في هذا الحديث وردت إشارة النبي صلى الله عليه وسلم مصورة حركة اليد وهي تكتب، وكانت هذه الإشارة لها أثرها في النفاذ إلى ذهن

المتلقي، وكذلك لها قيمتها في تخصيص العام، فلو وقف النص عند «استعن بيمينك» لوقع المتلقي في حيرة، فاليد اليمنى يستخدمها الإنسان في أفعال متعددة ومتنوعة، والكتابة جزء من أفعال اليد، ومن ثم أدت الإشارة دورا فاعلا في دفع توهم قد يقع فيه المتلقي.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى وقع المتلقي بين فعلَي الإعجاب وعدم الحفظ، أي أنه متردد بين الإثبات والنفي. الإعجاب يولد لديه حالة من النشوة والفرح، وعدم الحفظ يولد عنده حالة من الحزن والقلق، فجاءت الإشارة إلى الخط طامسة النفي (لا أحفظ)، منسحبة نحو الإثبات «فيعجبه». وهذه الإشارة – أيضاً – لها أهميتها من الناحية النفسية، فقد أزالت حالة الحزن والقلق التي كانت تعتري المتلقي ، فما يفر من ذاكرته يجده مكتوبا بين يديه.

د – الوظيفة التنظيمية:

وهذه الوظيفة «تقوم بضبط التفاعل البيني، وتتحكم في إجراءاته، فهي تحدد متى يسكت شخص، ومتى يبدأ آخر الكلام، وقد تدل حركة يدوية معينة للمتكلم على معنى «انتظر» أو «تمهل» أو «دعني أتكلم» أو «لا تقاطعني» بتحريك اليد عدة مرات بطريقة معينة ، أو تدل على معنى «الدعوة إلى الصمت»: عن طريق وضع اليد على الفم»[29].

وتتضح هذه الوظيفة التنظيمية من خلال الحديثين الآتيين:

الحديث الأول: عن جابر «أن النبي صلى الله عليه وسلم أفاض من عرفة، وجعل يقول: السكينة عباد الله، يقول بيده : هكذا، وأشار أيوب (أحد رواة الحديث) بباطن كفه إلى السماء»[30].

الحديث الثاني: «ما رواه معاذ عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «خطب النبي صلى الله عليه وسلم الناس بمنى،

ونزَّلهم منازلهم، فقال لينزل المهاجرون ههنا، وأشار إلى ميمنة القبلة، والأنصار ههنا وأشار إلى ميسرة القبلة، ثم لينزلن الناس حولهم»(31).

وردت الإشارة في كلا الحديثين في أثناء أداء مناسك للحج؛ لتنظيم الحجاج من الصحابة، وهم - بلا شك - كثيرون ؛ ولذا، فالإشارة مناسبة في هذا المقام.

وجاءت الإشارة في الحديث الأول مصاحبة النسق اللفظي« السكينة»، مؤكدة إقرار النظام، نافية أية حالة من حالات الفوضى، ووردت الإشارة في الحديث الثاني مستقلة، ولاعبة دوراً رئيساً في تنظيم منازل القوم.

والإشارة في كلا الموقفين مثلت نوعاً من الحضور، لكن هذا الحضور يخفي وراءه غياباً، فهناك وجه غائب وراء هذه الإشارة، والغياب في هذا النص يفضي إلى دلالة الإذعان والخضوع والطاعة والحب جميعاً.

إن الإشارة صادرة من القائد/ النبي صلى الله عليه وسلم، إنها مثير قوي، قابله الحجاج/ الصحابة باستجابة فورية. وسرعة الاستجابة تعبير عن طاعة وحب بين المرسل والمستقبل، فالمرسل/ النبي صلى الله عليه وسلم بشر يُوحى إليه، ومن ثم كان حبه يفوق حب كل امرئ نفسه ؛ ولذا آتت الإشارة أكلها من الناحيتين: النفعية/ التنظيمية، والتأثيرية/ الجمالية في التعبير عن الطاعة والانقياد والحب.

هذه هي الوظائف التي حددها المعنيون بدراسة الأنساق غير اللفظية . ويمكن أن نضيف إلى الوظائف السابقة وظيفتين أخريين، هما: الوظيفة التعليمية والوظيفة الجمالية. ولنبدأ بـ :

د - الوظيفة التعليمية:

الأنساق غير المنطوقة تؤدي وظيفة عظمى في عملية التواصل بين

المبدع والمتلقي، لاعتماد تلك الأنساق على الوسائل الحسية من إشارة وحركة وغير ذلك، مما يجعلها أكثر نفاذا إلى ذهن المتلقي.

ويمكن الوقوف على بعض الأحاديث؛ لنتبين من خلالها تلك الوظيفة.

قال سعد بن عبيدة: «سمع ابن عمر رضي الله عنهما رجلاً يقول: الليلة النصف. قال: وما يدريك أن الليلة النصف؟ سمعت رسول صلى الله عليه وسلم يقول: الشهر هكذا وهكذا، وأشار بأصابعه العشر مرتين، وهكذا في الثالثة، وأشار بأصابعه كلها وحبس أو خنس إبهامه»[32].

اعتمد الرسول صلى الله عليه وسلم في تعليم الصحابة عدد أيام الشهر الهجري على النسق غير اللغوي، فقد تبين من خلال العلامة الإشارية أن الشهر ثلاثون يوماً، أو تسعة وعشرون يوماً.

وكان للمتلقي دور رئيس في إنتاج هذا النسق، فعدد مَن يقرأ ويكتب في هذه الأمة كان قليلاً، وقصة افتداء أسرى الكفار في غزوة بدر بتعليم المسلمين القراءة والكتابة مشهورة[33]. وفي مثل هذه الحالة يكون المحسوس المادي/ غير اللفظي أنجع تأثيراً في المتلقي من المجرد اللفظي.

ونسوق في هذا الصدد حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما «أنه رأى رجلا يحرك الحصى بيده، وهو في الصلاة، فلما انصرف قال له عبدالله لا تحرك الحصى وأنت في الصلاة، فإن ذلك من الشيطان، ولكن اصنع كما كان رسول صلى الله عليه وسلم يصنع، قال: وكيف كان يصنع ؟ قال: فوضع يده اليمنى على فخذه، وأشار بإصبعه التي تلي الإبهام في القبلة، ورمى ببصره إليها أو نحوها، ثم قال: رأيت هكذا رسول صلى الله عليه وسلم يصنع»[34].

جاء النسق غير اللفظي هنا لتحقيق وظيفة تعليمية، من خلالها تم التواصل بين المرسل والمتلقي، فأضحت وظيفة النسق غير اللغوي تصحيح الخطأ، والخطأ - أيضاً - ورد في نسق غير لغوي مثله (تحريك الحصى)، والمقام مقام الصلاة، فكان حتماً أن يختفي النسق اللغوي تماماً، ويحل محله نسق معاكس له.

ولما كانت الوسائل الحسية أكثر نفاذاً إلى ذهن المتلقي، ونافعة في التواصل بين المرسل والمستقبل، اعتمد عليها المرسل/ ابن عمر رضي الله عنهما، فجاء نسقه غير اللغوي محاكياً صنيع الرسول صلى الله عليه وسلم في الصلاة، ومن هنا حققت الإشارة وظيفتها النفعية، وهذا ما أراده المرسل.

لكن النسق غير اللفظي يحمل في طياته وظيفة تأثيرية، إنه يشير إلى السكينة والوقار في الصلاة ، والإقرار لله بالتفرد والوحدانية، ومن ثم يكون قلب المرء موصولا بربه.

ويتجلى الهدف التعليمي من خلال الحديث التالي:

«جاء رجل إلى عمر بن الخطاب، فقال: إني اجتنبت فلم أصب الماء، فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب: أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت، فأما أنت فلم تصلِّ، وأما أنا فتمعكت[35] فصليت، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: النبي صلى الله عليه وسلم إنما يكفيك هكذا فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه»[36].

هنا نرى النبي صلى الله عليه وسلم يعلم عمار بن ياسر حكماً شرعياً، يعلمه التيمم، وكان الصحابة حديثي عهد بالإسلام، والأحكام الشرعية لم تكن معروفة - بلا شك - لدى العرب من قبل، ومن ثم

خاطب الرسول صلى الله عليه وسلم خالي الذهن، فكانت الوسيلة الحسية المعتمدة على نسقها غير اللفظي هي الأجدى، إنها وسيلة تراعي حالة المتلقي، فالمتلقي حاضر في النص، وإن كان قابلا، فهو في الوقت نفسه عنصر فاعل فيه، إنه هو الذي حدد النسق التعبيري.

إن المعلم يعلم الحكم، لكن المتلقي يجهله، فجاء النسق الذي يناسبه في صورة حية نامية متطورة ممتدة عبر أفعال (الضرب – النفخ – المسح) متآزر معها الدالان الحسيان: الوجه والكفان.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ونكتفي بتلك الشواهد علها تكون قد أوضحت الفكرة.

ز - الوظيفة الجمالية:

من المعروف أن اللغة تحمل شفرتين: شفرة توصيلية، وأخرى جمالية، وتكمن الشفرة التوصيلية في لغة الحياة اليومية، أما اللغة الأدبية فتحمل الشفرتين معاً[37].

والحديث النبوي أكمل النصوص فصاحة وبلاغة وبيانا ، وما مر بنا من أحاديث تظهر فيها الشفرة الجمالية واضحة ، ويمكن أن نسوق مجموعة أخرى من النصوص نتبين من خلالها الوظيفة الجمالية.

ونقف أولاً على الإشارة التي تحمل معنى الأمر في حديث أنس، قال: «لم يخرج النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثاً فأقيمت الصلاة، فذهب أبو بكر يتقدم، فقام نبي الله صلى الله عليه وسلم بالحجاب فرفعه، فلما وضح النبي صلى الله عليه وسلم ، فأنظرنا منظرا كان أعجب إلينا من وجه النبي صلى الله عليه وسلم حين وضح لنا ، فأومأ النبي صلى الله عليه وسلم إلى أبي بكر أن يتقدم، وأرخي النبي صلى الله عليه وسلم الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات»[38].

وهذه الإشارة من النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر تحمل دلالة فعل الأمر «تقدم» والأمر «من أنواع الإنشاء، والأظهر أن صيغته... موضوعة لطلب الفعل استعلاء، لتبادر الذهن عند سماعها إلى ذلك، وتوقف ما سواها على القرينة... ثم إنها أعني صيغة الأمر، قد تستعمل في غير طلب الفعل استعلاء بحسب مناسبة المقام»[39].

ويشترط البلاغيون دخول صيغة الأمر إلى لغة الأدبية مفارقتها حالة الاستعلاء ، وتحولها إلى سياقات أخرى يقتضيها المقام وقرائن الأحوال.

ولعل الإشارة التي تحمل بنية الأمر في الحديث السابق، فارقت حالة الاستعلاء ، وأسهمت حالة من حالات الضعف في إفراز البنية الأمرية، فالنبي صلى الله عليه وسلم يوشك أن يلحق بربه، فهو في حالة مرض وضعف شديدين، ومن ثم لم يقدر على أمر أبي بكر لفظاً، فأمره إشارة، فكان النسق غير اللفظي أبلغ ومناسباً للمقام.

وتحمل الإشارة - أيضاً - معنى الأمر في حديث جابر بن عبد الله ، قال: « كنت جالسا في داري فمربي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأشار إليّ فقمت إليه، فأخذ بيدي فانطلقنا حتى أتى حُجَر نسائه، فدخل ثم أذن لي، فدخلت الحجاب عليها، فقال: هل من غداء؟ فقالوا: نعم. فأتى بثلاثة أقرصة، فوضعن بين يديه فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم قرصا فوضعه بين يديه، وأخذ قرصا فوضعه بين يديَّ، ثم أخذ الثالث فكسره باثنين، فجعل نصفه بين يديه، ونصفه بين يديَّ ، ثم قال هل من آدم ، قالوا: لا إلا شيء من خل. قال: هاتوه، فنعم الأدم هو»[40].

إن الإشارة في الحديث السابق سدت مسد فعل الأمر (تعال) «ويلاحظ أن إنتاج بنية الأمر تحتاج إلى حضور طرفي الاتصال بكل مكوناتهما الداخلية والخارجية، ذلك أن علو أحد الطرفين قد يكون ادعاء لا حقيقة »[41].

إن الإنتاج الصياغي في هذا النص النبوي يحطم علو أحد الطرفين على الآخر، ويتحول الموقف إلى حالة من حالات الحب بين النبي صلى الله عليه وسلم وأحد صحابته، وتآزر النسق غير اللفظي مع النسق اللفظي في خلق صورة نامية شكلتها مجموعة الأنساق الدالة على الصوت واللون والحركة.

وكما حملت الإشارات دلالات الأمر، فقد حملت – أيضاً – دلالات النهي، ويمكن أن نلمح ذلك في حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: «لددنا[42] رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه ، فأشار أن لا تلدوني، فقلت كراهية المريض للدواء ، فلما أفاق قال: لا يبقى أحد منكم لد.غير العباس، فإنه لم يشهدكم»[43].

وبنية النهي لا تختلف كثيرا عن بنية الأمر، فالنهي «طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء»[44]، ومن الملاحظ لدي البلاغيين «أن دخول بنية النهي إلى الأدبية يقتضي تخلصها من ملازمة الاستعلاء، وهو ما يدفع بها إلى سياقات بعيدة عن أصل المعنى لتمارس إنتاج دلالات بديلة»[45].

والسيدة عائشة فسرت إشارة الرسول صلى الله عليه وسلم ببنية النهي «لا تلدوني»، وهذه البنية تذكرنا بحديث جابر، حيث فارقت بنية الأمر الاستعلاء، كذلك نرى بنية النهي هنا تفارق الاستعلاء، ويمارس النسق غير اللغوي دوره الجمالي في إفراز دلالات الضعف والإعياء التي تعتري الرسول صلى الله عليه وسلم في أثناء مرضه.

وقد يشير النسق غير الكلامي في بعض الأحيان إلى معنى «الحذف»، ويتضح ذلك من حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: «لما رجع النبي صلى الله عليه وسلم من الخندق، ووضع السلاح، واغتسل، أتاه جبريل عليه السلام، فقال: قد وضعت السلاح، والله ما وضعناه، فاخرج إليهم،

قال: فإلى أين؟ قال: ههنا، وأشار إلى بني قريظة، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم إليهم»[46].

ونلحظ في هذا النص المعتمد على الحذف عدم الوضوح الكامل؛ لأن الوضوح الكامل - غالباً - ما يبعد الخطاب الأدبي عن كثافته[47].

وبُعْد هذا النص عن الوضوح الكامل أتاح للمتلقي أن يتدخل مباشرة بإحضار الغائب اعتمادا على السياق وقرائنه الإشارية، وقد تدخلت السيدة عائشة - بوصفها المتلقي - بإحضار الغائب، وتفسير إشارة جبريل عليه السلام إلى «بني قريظة».

ومن سياقات الحذف ما يعود «إلى المبدع واتصال حركته الذهنية بما يتحدث فيه أو مَنْ يتحدث عنه، إذ تنتابه حالتان متقابلتان، إحداهما تجعل نظرته إلى المسند إليه المحذوف قائمة على التقدير والتعظيم، والأخرى تجعلها الامتهان والتحقير، وهو ما يجعل السياق مزدوجاً في فاعليته الإنتاجية»[48].

ومن خلال سياق النص السابق يتضح أن جبريل عليه السلام لم يذكر بني قريظة ، وأشار إليهم امتهانا لهم وتحقيرا من شأنهم.

ومن المباحث التي اهتم بها البلاغيون كثيراً مبحث الإيجاز، وقد انصب اهتمامهم لتحقيق هذه البنية على الأنساق اللفظية، ويمكن أن يلعب النسق غير اللفظي دورا في خلق بنية الإيجاز. ونلمح ذلك في حديث يونس بن ميسرة قال: «خرجت مع أبي سعيد الزرقي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى شراء الضحايا، قال يونس: فأشار أبو سعيد إلى كبش أدغم ليس بالمرتفع ولا بالمتضع في جسمه، فقال: اشترِ لي هذا كأنه شبهه بكبش رسول الله صلى الله عليه وسلم»[49].

وقد درس البلاغيون الرمز والإيماء والإشارة ضمن أنواع الكناية[50]. ولم يدرسوا في مبحث الإيجاز أي نسق غير لفظي، وانصب

اهتمامهم على الأنساق اللفظية فقط. لكنا نرى لمحة ذكية لابن رشيق حيث يربط الإشارة بالإيجاز على حد قوله: «والإشارة من غرائب الشعر وملحه، وبلاغة عجيبة تدل على المرمى وفرط المقدرة، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرز الحاذق الماهر، وهي نوع من الكلام لمحة دالة، واختصار وتلويح يعرف مجملاً، ومعناه يعيد ظاهر لفظه»(51).

والإشارة في النص السابق كانت لها قدرة بالغة على الإيجاز والاختصار، فقد اختزلت مجموعة من العبارات، هي: كبش أدغم – ليس بالمرتفع ولا المتضع في جسمه – يشبه كبش رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهذه الإشارة – أيضاً – خففت على المتلقي عناء البحث عن الكبش المطلوب ضمن مجموعة كثيرة من الكباش، وأسهمت في تحديد الهدف المطلوب، والاختصار في الوقت.

وفي بعض الأحيان نرى الإشارة في الحديث النبوي تؤدي دوراً في لفت الانتباه، كما في حديث أنس ابن مالك ، قال: «صلى لنا النبي صلى الله عليه وسلم، ثم رقي المنبر، فأشار بيده قبل قبلة المسجد، ثم قال: لقد رأيت الآن منذ صليت لكم الصلاة الجنة والنار ممثلتين في قبلة هذا الجدار، فلم أرَ كاليوم في الخير والشر ثلاثاً»(52).

في هذا الحديث نرى الإشارة جاءت سابقة الأنساق اللفظية، وتلك الأنساق تشير إلى أمر خطير ، فقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم ،الجنة والنار ماثلتين في قبلة المسجد، ومن ثم لعبت الإشارة دوراً مهماً في لفت انتباه المتلقي، وإثارة اهتمامه.

ويمكن أن يحقق النسق غير اللغوي نوعا من الالتفات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «قال النبي صلى الله عليه وسلم: أُمرت

أن أسجد على سبعة أعظم: على الجبهة، وأشار بيديه على أنفه واليدين والركبتين وأطراف القدمين، ولا نكفت الثياب والشعر»[53].

لقد عرف البلاغيون الالتفات بأنه «انتقال من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول»[54]، والمخالفة عندهم تتمثل في الضمائر والأعداد والزمن[55].

ويمكن أن نتوسع في هذه المخالفة لتشمل الانتقال من نسق لغوي إلى آخر غير لغوي أو العكس، ولا تتحقق المخالفة في أسلوب الالتفات إلا إذا كانت في أمر واحد، أما إذا امتدت إلى أمرين فأكثر فلا يعد الأسلوب التفاتاً.

وفي الحديث السابق تمت المخالفة في أمر واحد خاص بسبعة أعظم يسجد الإنسان عليها ، فوردت الجبهة في سياق النسق اللغوي، ثم التفت الأسلوب إلى نسق إشاري وردت من خلاله الأعظم الستة الباقية.

ونرى في هذا الالتفات إبرازاً لكلمة بعينها لأن «هناك ترتيبا معتادا يطرق الذهن لأول وهلة، وهذا الترتيب يمكن مخالفته، ولكن مجرد المخالفة ينبئ عن غرض ما، ذلك الغرض هو: إبراز كلمة من الكلمات لتوجيه التفات السامع إليها»[56].

والكلمة التي أبرزها هذا الأسلوب «الجبهة»، وهي رمز الكبرياء في الإنسان، وسجودها إقرار لعظمة الله وكبريائه.

وبجانب إبراز كلمة «الجبهة» من خلال هذا الأسلوب الالتفاتي، تتجلى ، قيمته – أيضاً – في التأثير على المتلقي على حد قول الزمخشري[57]: «إن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع ، وأكثر إيقاظاً للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد».

وآخر ما نقف عليه في هذا المبحث الدور التصويري للنسق غير اللغوي في الحديث النبوي، ومن ثم «نتوقف عند لون فريد من التصوير يرتبط بالطبيعة الشفاهية للحديث النبوي، حين يوظف رسول الله صلى الله عليه وسلم معالم الواقع المادي المحيط بالمتلقين أو أن سماعهم الحديث النبوي في بناء ما ينطوي عليه من تصوير مما يبلور انتقالاً مناسباً من عالم النص إلى عالم الواقع المادي من ناحية، ويكسب المعنى المسوق عبر التصوير بداهة تماثل معالم هذا الواقع من ناحية»(58).

وقد استخدم الرسول صلى الله عليه وسلم في التصوير الإشارة والحركة والرسم. وكان لكل وسيلة من هذه الوسائل أثرها في موضوعها ، فالإشارة «إذا كانت في محلها كانت معينة على الفهم، لافتة للنظر، طاردة الشرود، مشركة في المتابعة أكثر من حاسة، فالناظر يرى الإشارة، ويسمع العبارة، ويذكر كل منهما الأخرى.

وكانت لحركته صلى الله عليه وسلم وإشارته موضع كبير في إجادة الأداء، فحركته معبرة تلفت النظر ، وتنبه الغافل وتعين على الحفظ والتذكر.

أما الرسم فإنه أسلوب تعليمي يجلو الأمر، ويوضحه أتم توضيح... وإنه لمستوى رفيع في التوجيه والإبلاغ أن يكون الرسم أداة في قوم أميين»(59).

وفي هذا المجال نرى الصورة التي اعتمدت على التشبيه والكناية وردت بكثرة في الحديث النبوي ، ولكثرة تلك الصور، يجدر بنا اختيار نماذج قليلة، حتى تتبين الفكرة.

ونبدأ الحديث عن التصوير بالإشارة والحركة، ونرجئ الحديث عن التصوير بالرسم لاحقاً. ومن الصور التشبيهة التي اعتمدت على

الإشارة، ما رواه سعد بن سهل عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا وأشار بالسبابة والوسطى، وفرج بينهما شيئا»(60).

وكذلك ما رواه أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من عال جاريتين حتى تبلغا جاء يوم القيامة أنا وهو كهاتين ، وضم أصابعه»(61).

الحديثان السابقان يبرزان علاقة التلازم بين النبي صلى الله عليه وسلم، وكافل اليتيم ، وعائل الجاريتين في الجنة، وارتبط المشبه بعنصريين لغويين حسيين ، وارتبط المشبه به بعنصرين غير لغويين حسيين. واعتماد الحديثين على التصوير بهذا الشكل يجعل المتلقي أكثر تجاوباً وتفاعلاً مع النص حيث تحوُّل الكلام من النسق المعياري إلى النسق الجمالي يجعله أكثر تأثيرا على حد قول سورل: «إن الاستعارة والتشبيه هما حالات من المبالغة»(62). ولعله يقصد بالمبالغة الأثر الجمالي الذي يحدث إثر تحول القول من التعبير الحقيقي المعياري إلى التعبير العدولي أو الانحراف الكامن في عنصر التصوير.

والاعتماد على الإشارة كان له الأثر الفاعل في النص حيث «إن الإشارة منشط يشترك مع منشط آخر من استدعاء الصورة الذهنية»(63).

وهذه الإشارة في النصين مثلت أحد طرفي التشبيه، وقد تفاعل المشبه به مع الطرف الآخر/ المشبه بعنصريه اللغويين في استحضار صورة ذهنية لعلاقة القرب في الجنة بين النبي صلى الله عليه وسلم وكافل اليتيم وعائل الجاريتين، وكذلك انفتح النص لتخيل عالم الجنة الغيبي. ونقف على صورة تشبهية أخرى اعتمدت على عنصر الحركة،

في حديث بريدة قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «هل تدرون مثل هذه وهذه ؟ ورمى بحصاتين. قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: هذاك الأمل ، وهذاك الأجل»(64).

من خلال الحديث السابق يفهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم رمى حصاتين إحداهما قريبة والأخرى بعيدة، وبالطبع القريبة تشير إلى الأجل، والبعيدة تشير إلى الأمل، ودائماً ما يكون الأمل أوسع من الأجل.

والنسق غير اللفظي في هذه الصورة التشبيهية أدخلها في منطقة المبصرات، وكذلك اعتمد طرفا التشبيه علي طرف حسي وآخر عقلي: الحصاة القريبة كالأجل والبعيدة كالأمل، وهذا أدعى إلى نفاذ الصورة إلى ذهن المتلقي، حتى يحسب حساباً للمنية التي تنتظره.

وإذا انتقلنا من الصورة التشبيهية إلى الصورة الكنائية التي تعتمد على النسق غير اللغوي وجدناها كثيرة، لكن يمكن اختيار صورتين فقط حتى لا يضيق بنا المجال.

الصورة الأولى: من حديث أُبي بن كعب قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم «يا أبا المنذر أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: يا أبا المنذر أي آية من كتاب الله معك أعظم. قلت: لا إله إلا هو الحي القيوم. قال : فضرب في صدري. وقال: ليهنك العلم أبا المنذر»(65).

الصورة الثانية: من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «أشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الخطبة، فرأى أنه لم يسمع النساء، فآتاهن ومعه بلال ناشراً ثوبه، فوعظهن، وأمرهن أن يتصدقن ، فجعلت المرأة تلقي، وأشار أيوب (أحد رواة الحديث) إلى أذنه وحلقه»(66).

وقبل أن نحلل الصورة الكنائية في النصين السابقين يجدر بنا أن نقف على مفهوم الكناية ودلالتها. فقد عرف البلاغيون الكناية بأنها «لفظ أريد به لازم معناه مع جواز معناه حينئذ»(67).

إذاً من خلال التعريف السابق يتضح أن المعنى الحقيقي والمجازي مطروحان في السياق وقابلان للقصدية(68). ومن هنا تسهم الكناية في إنتاج الدلالة، وتصبح « بنية ثنائية الدلالة كثيرة اللوازم تجهد الذهن إلى درجة معينة في الوصول إلى ناتجها»(69).

وإذا عدنا إلى الحديثين السابقين وجدنا النسق غير اللغوي المعتمد على ضرب الرسول صلى الله عليه وسلم صدر أُبي بن كعب كناية عن صفة الإعجاب. وفي الحديث الثاني إشارة أيوب إلى الأذن والحلق كناية عن موصوف هو الحليّ الذي تتزين به المرأة في أذنيها وجيدها.

وإن كان استهداف اللازم لا يمنع من إرادة المعنى الأصلي، فإنما «تأتي الإضافة الحقيقية في البنية الثانية من أنها تثبت وتقرر المعنى الكنائي عن طريق تدخل العقل في استخلاص اللازم من الصياغة»(70).

وكان للسياق أثره في استخلاص اللازم من الضرب في الصدر، والإشارة إلى الأذن والحلق. ومن ثم يتبين لنا أن للأنساق غير اللغوية القدرة على إنتاج بنية الكناية مثل الأنساق اللغوية.

ونقف على نوع آخر من أنواع التصوير أطلق عليه بعض النقاد الصورة التقريرية، وعرفها بقوله: «هو نوع من أنواع الصورة الفنية تنهض برسمه مدلول الكلمات دون اللجوء إلى البيان ولا يخلو من جمال فطري»(71).

وهذه الصورة «لا تنحصر في التشابيه والاستعارات وسواها من ضروب المجاز، ولكنها كل صورة توحي بأكثر من معناها الظاهر، ولو جاءت منقولة من الواقع»[72].

ونرى الذين حللوا هذه الصورة انصب اهتمامهم على النسق اللفظي، مع أن النسق غير اللفظي يتفوق على نظيره اللفظي في هذا المجال، حيث إن الأنساق اللغوية لا تستطيع جميعها رسم هذا النوع من التصوير، في حين أن جميع الأنساق غير اللغوية ترسم الصورة التقريرية؛ ولذا نرى هذه الصورة في جميع الأحاديث التي اعتمدت على اللغة غير المنطوقة ، وقد مربنا منها كثير.

ونختار حديثين فقط لندلل بهما على الفكرة التي نرمي إليها:

الحديث الأول: عن شهر بن حوشب قال: «سمعت أسماء بنت يزيد تحدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرَّ في المسجد يوما وعصبة من النساء قعود، فألوى بيده بالتسليم، وأشار عبدالحميد (أحد رواة الحديث) بيده»[73].

ولعلنا نرى النسق غير اللغوي يتآزر مع النسق اللغوي في رسم عدة صور تقريرية قوامها: فعل المرور، وفعل القعود، وتأتي الإشارة محاكية فعل المصافحة، وكذلك جاءت إشارة الراوي محاكية فعل الرسول صلى الله عليه وسلم.

ومن الملاحظ هنا أن إنتاج تلك الصورة المعتمدة على نسقها غير اللغوي يرجع إلى اختلاف الجنسين، والحكم الشرعي الذي يحرم مصافحة الرجل المرأة الأجنبية.

الحديث الثاني: عن المقداد بن الأسود قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «تُدنى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم بمقدار ميل، فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق: فمنهم

من يكون إلى كعبيه، ومنهم من يكون إلى ركبتيه، ومنهم من يكون إلى حقويه، ومنهم من يلجمه العرق إلجاما. قال: فأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى فيه»[74].

ونعاين هنا مجموعة من الأنساق اللغوية مع نسق غير لغوي رسمت صورة كلية لدنو الشمس من الخلق يوم القيامة، ثم تصور تدرج الخلق في العرق حتى تصل الصورة نهايتها فتأتي الإشارة إلى الفم محاكية إلجام العرق أسوأ الناس أعمالاً.

إنها مجموعة من الصور المتعددة، ربما تكون أكثر نجاحاً من الصور البيانية في تصوير هذا الموقف المهيب الرهيب، ونقله من عالم الغيب إلى عالم الحس والمشاهدة، ومن هنا كانت أكثر تأثيرا في المتلقي، وأشد نفاذا إلى ذهنه وقلبه.

وكما اعتمد التصوير في الحديث النبوي على الإشارة والحركة، فقد اعتمد – أيضاً – على الرسم. ونمثل بحديثين في هذا الصدد.

الحديث الأول: عن عبد الله بن مسعود قال: «خط رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده، ثم قال: هذا سبيل الله مستقيماً. وخط عن يمينه وشماله، ثم قال: هذه السبل ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعوا إليه ثم قرأ: ﴿ **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ**[75] ﴾[76].

اعتمدت الصورة في الحديث السابق على تشبيهين: المشبه فيهما غير لغوي مادي، والمشبه به لغوي عقلي، ومن خلال التفاعل بين طرفي التشبيه تجسد المعنى، وظهرت أمام حدقة العين في وضوح الدعوة الإسلامية في طريقها المستقيم، والدعوات الباطلة المنحرفة في طرقها المتشعبة.

الحديث الثاني: عن عبدالله قال: «خط النبي صلى الله عليه وسلم خطا ومربعا ، وخط خطا في الوسط خارجاً منه، وخط خططا صغارا إلى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط فقال: هذا الإنسان، وهذا أجله محيط به، وهذا الذي هو خارج أمله. وهذه الخطط الصغار الأعراض ، فإن أخطأه هذا نهشه هذا، وإن أخطأه هذا نهشه هذا»(77).

هذه الصورة توضح اتساع الهوة بين الأجل والأمل، فالأجل قريب يحكم الخناق على الإنسان، ولكنه يحاول أن يفلت من هذا الخناق تعلقا بالأمل، ومع تعلقه بأمله يقع فريسة للأعراض، فإن أفلت من عرض افترسه آخر، حتى يحكم الموت قبضته حول عنقه، فتدركه المنية.

ونلاحظ أن المتلقي شارك في إنتاج تلك الصورة التي اعتمدت على الرسم، فالمتلقي نشأ في قوم أميين، فكانت الصورة المحسوسة أكثر مناسبة له من الصورة المجردة.

وفي النهاية عند النظر في «نص ذي بعد مضموني راق كالحديث الشريف لا ترد فيه الصور – على اختلاف طبيعتها بساطة وامتداداً – قاصرة على تحقيق تأثير جمالي وحسب ، بل ينضاف إلى إحداث هذا التأثير ترق دلالي يتبلور في رحاب التلقي تأخذ هذه الصور في تجاوزها كونها تصويرا إلى تكوينها تصورا»(78).

ومن خلال النصوص السابقة تبين لنا مدى تحقق العنصر الجمالي من خلال التصوير النبوي، وكذلك وضح لنا مقدرة الصورة النبوية في نقل المتلقي من عالم الواقع إلى عوالم متعددة من التصور والتخيل ، وهذه وسيلة من وسائل متعددة في التعبير النبوي التي تحمل المتلقي على التواصل الحميم والتجاوب مع النص.

ومن كل ما سبق فقد اتضح أن اللغة غير المنطوقة في الحديث النبوي، أسهمت بدورٍ بارزٍ في تحقيق وظائف متنوعة، ومن ثم كانت لها أهميتها في الأداء النبوي، وفي نص هو أبلغ النصوص البشرية على الإطلاق.

الهوامش

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبدالسلام هارون، 79/1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2003.

(2) د. كريم زكي حسام الدين: اللغة والثقافة «دراسة أنثر ولغوية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية»، 41، دار غريب، القاهرة، 2001.

(3) راجع: ول ديوارنت: قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، 124/1، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968.

(4) مورجان: نقلا عن د. كريم زكي حسام الدين: الإشارات الجسمية «دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل»، 119، دار غريب، القاهرة، 2001.

(5) راجع: حنون مبارك: دروس في السميائيات، 35، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1987.

(6) عصام الدين أبو العلا: مدخل إلى علم العلامات في اللغة والمسرح، 51، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.

(7) د. محمود سليمان ياقوت: القصة القصيرة وعلم الحركة الجسمية «دراسة تطبيقية»، 215، مجلة كلية آداب طنطا، ع2، 1405 -1985.

(8) راجع: حنون مبارك: دروس في السميائيات: 75.

(9) ندريس: اللغة، ترجمة: عبدالحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، 35، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950.

(10) عصام الدين أبو العلا : مدخل إلى علم العلامات : 152.

(11) د. كريم زكي حسام الدين: الإشارات الجسمية : 8.

(12) د. عبدالله محمد الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، 8، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1998.

(13) د. أحمد مختار عمر: لغة بغير كلمات، 79-81، ضمن كتاب «تمام حسان رائداً لغوياً»، عالم الكتب، القاهرة، 1423 -2002.

(14) السابق : 79.

(15) النسائي : السنن الكبرى، تحقيق: عبدالغفار سليمان البنداري، وسيد كسراوي حسن، كتاب التطبيق، 402/1 ، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت، 1411، 1991.

(16) أبو داود: سنن أبي داود ، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، كتاب الصلاة، 80/1، دار الفكر، بيروت ، د.ت.

(17) البخاري : صحيح البخاري ، تحقيق : مصطفى ديب البغا ، كتاب الحج ، 583/1، ط3، دار ابن كثير، بيروت، 1407-1987، النسائي: السنن الكبرى، كتاب الحج، 204/1، الترمذي : سنن الترمذي ، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرين، كتاب الحج ، 268/2، دار إحياء التراث، بيروت ، د.ت.

(18) د. أحمد مختار عمر : لغة بغير كلمات : 80.

(19) الوسْق : مكيلة معلومة، وهو حمل بعير، وهو ستون صاعا بصاع النبي صلى الله عليه وسلم، ومقداره خمسة أرطال وثلث. اللسان: وسق.

(20) ذوْد : للقطيع من الإبل من الثلاث إلى التسع. اللسان : ذود.

(21) مسلم: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ، كتاب الزكاة، 673/2، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت.

(22) ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن : تحقيق : السيد أحمد صقر ، 240 ، دار التراث ، القاهرة ، 1393-1973.

(23) مسلم: صحيح مسلم ، كتاب المساقاة ، 1208/3.

(24) السابق: كتاب صفة القيامة والجنة : 2170/4.

(25) د. أحمد مختار عمر : لغة بغير كلمات: 80.

(26) سورة الكهف: 74 - 77.

(27) البخاري: صحيح البخاري، كتاب التفسير: 1752/4.

(28) الترمذي: سنن الترمذي، كتاب العلم عن رسول الله، 39/5.

(29) د. أحمد مختار عمر : لغة بغير كلمات: 80

(30) النسائي : السنن الكبرى ، كتاب الحج، 425/2.

(31) أبو داود : سنن أبي داود ، كتاب الحج، 197/2.

(32) مسلم : صحيح مسلم ، كتاب الزكاة، 761/2.

(33) راجع : ابن كثير : السيرة النبوية، 515/2، دار المعرفة ، بيروت، 1396 – 1971.

(34) النسائي: السنن الكبرى، 1249/1.

(35) تمعك: تقلب في التراب. اللسان : معك.

(36) البخاري: صحيح البخاري، كتاب التيمم ، 129/1، مسلم: صحيح مسلم، كتاب التيمم، 280/1 أبو داود : سنن أبي داود، كتاب التيمم، 88/1، النسائي: السنن الكبرى، كتاب التيمم، 134/1.

(37) راجع: د. عبدالرحيم الكردي: السرد في الرواية المعاصرة «الرجل الذي فقد ظله نموذجاً»، 90 ، ط2 ، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006.

(38) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة: 241/1.

(39) عبدالمتعال الصعيدي: بغية الإيضاح بتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، 46/2، مكتبة الآداب، القاهرة، 1420-2000.

(40) مسلم : صحيح مسلم، كتاب الأشربة، 1622/3.

(41) د. محمد عبدالمطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، 293، ط1، لونجمان، 1997.

(42) لددنا: لددت الرجل ألُدُّه لدًّا: إذا سقيته ، واللدود ما يصب بالمسعط من السقْي والدواء في أحد شقي الفم ، فيمر على اللديد. ولديدا الفم جانباه، وفي الحديث: أنه صلى الله عليه وسلم لُدَّ في مرضه، فلما أفاق قال: لا يبقى أحد منكم إلا لُدَّ فعل ذلك عقوبة لهم لأنهم لدوه بغير إذنه. اللسان: لدد.

(43) مسلم : صحيح مسلم، كتاب السلام، 1733/4.

(44) بهاء الدين السبكي: عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص، 324/2، عيسى الحلبي، القاهرة، 1937.

(45) د. محمد عبدالمطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، 297.

(46) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير: 1389/3.

(47) راجع: د. محمد عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، 217.

(48) السابق: 219.

(49) ابن ماجة: سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، كتاب الأضاحي، 1046/2، دار الفكر ، بيروت ، د.ت.

(50) راجع : عبدالمتعال الصعيدي: بغية الإيضاح، 162/3.

(51) ابن رشيق : العمدة ، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، 138/1، ط3، المكتبة التجارية، القاهرة.

(52) البخاري : صحيح البخاري ، كتاب صفة الصلاة، 261/1، مسلم : صحيح مسلم ، كتاب الفضائل، 1832/4، النسائي: السنن الكبرى، كتاب التفسير، 338/6.

(53) البخاري: صحيح البخاري ، كتاب صفة الصلاة، 280/1، مسلم: صحيح مسلم، كتاب الصلاة، 354/1، النسائي : السنن الكبرى ، كتاب الصلاة، 231/1.

(54) ابن الأثير: المثل السائر، تحقيق: د. أحمد الحوفي، د. بدوي طبانة، 170/2، مكتبة نهضة مصر ، 1960.

(55) راجع: د. محمد عبدالمطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى ، 392.

(56) فندريس: اللغة، 188.

(57) عبدالمتعال الصعيدي: بغية الإيضاح، 118/1.

(58) د. طارق سعد شلبي: دراسات في لغة النص، 189، زهراء المدائن للتوزيع والنشر، القاهرة، 2000.

(59) د. محمد لطفي الصباغ: التصوير الفني في الحديث النبوي، 525، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت ، 1409-1988.

(60) البخاري: صحيح البخاري ، كتاب الطلاق ، 2032/5.

(61) مسلم: صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، 2027/4.

(62) يوسف مسلم أبو العدوس: النظرية الاستبدالية للاستعارة، 55، حوليات كلية الآداب جامعة اليرموك، حولية 11، 1410 – 1989.

(63) بيير جيرو: علم الدلالة، ترجمة: منذر عياشي، 28، ط2، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1988.

(64) الترمذي: سنن الترمذي، كتاب الأمثال عن رسول الله، 152/5.

(65) مسلم: صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، 556/1.

(66) البخاري: صحيح البخاري، كتاب العلم، 49/1.

(67) عبدالمتعال الصعيدي: بغية الإيضاح، 15/1.

(68) راجع: د. محمد عبدالمطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، 187.

(69) د. محمد عبدالمطلب: قراءة لغوية في مسرحية البحر لأنس داود، 137، مجلة فصول ، مج1، ع3 ،4، القاهرة ، يناير 1992.

(70) د. محمد عبد المطلب : البلاغة العربية قراءة أخرى، 188.

(71) بدر أحمد ضيف : الصورة الفنية في شعر المعتمد بن عباد، 62، مكتبة التركي، طنطا، 1997.

(72) د. روز غريب: تمهيد في النقد الأدبي، 38، دار المكشوف، بيروت، د. ت.

(73) الترمذي: سنن الترمذي، كتاب الاستئذان ، 58/5.

(74) مسلم : صحيح مسلم ، كتاب الجنة وصفة نعيمها : 2196/4.

(75) الأنعام : 153.

(76) الحاكم: المستدرك، تحقيق : مصطفى عبدالقادر عطا، 261/2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 ، 1991.

(77) البخاري : صحيح البخاري، كتاب الرقاق، 2359/5.

(78) د. طارق سعد شلبي: دراسات في لغة النص، 185.

تلقي علماء اللغة لشعر أبي تمام

المختار السعيدي[*]

توطئــة:

إن علماء اللغة كانوا أولي توجهات مختلفة، فإذا تأملنا قول الجاحظ:

(ولم أر غاية النحويين إلا كل شعر فيه إعراب، ولم أر غاية رواة الأشعار إلا كل شعر فيه غريب، أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج...)[1].

ألفيناه يميز بين من يطلب الإعراب، وبين من ينشد الغريب، ولكن الجامع المشترك بين هؤلاء أن ثقافتهم يطغى عليها القديم، لا سيما أنهم عكفوا على جمع الشعر العربي الجاهلي والإسلامي، ثم شرحه، وألفوا كتباً في هذا المجال، مما جعل جهاز قراءتهم أسيرا لجماليات ذلك الشعر، كما توضح ذلك ردود أفعالهم التي سأعرض لها خلال هذه الدراسة.

لعل ابن الأعرابي أبرز أولئك العلماء الذين تلقوا شعر أبي تمام فقد حدث أبو عمرو بن أبي الحسن الطوسي قائلاً:

(وجه بي أبي إلى ابن الأعرابي لأقرأ عليه أشعاراً، وكنت معجباً بشعر أبي تمام، فقرأت عليه من أشعار هذيل، ثم قرأت أرجوزة أبي تمام على أنها لبعض شعراء هذيل :

(*) باحث وأكاديمي بجامعة سيدي محمد بن عبدالله - المغرب.

وعـــاذلٍ عَـذَلْـتُـــهُ فِي عَـذْلِـهِ   فَظَنّ أَنّي جَاهِلٌ مِـن جَهْلِـهِ

حتى أتممتها، فقال: اكتب لي هذه، فكتبتها له، ثم قلت: أحسنة هي؟ قال: ما سمعت بأحسن منها! قلت: إنها لأبي تمام، فقال: خرق خرق!)[2].

قد لا أكون بحاجة إلى شهرة هذا النص بين النقاد والدارسين، وأن أغلبهم يسوقه دليلاً لتعصب ابن الأعرابي على شعر ابن أوس، وبعيداً عن لغة التعصب والانحياز، يمكن النظر إلى النص بموضوعية تحتم النظر إلى الظروف التي واكبت تلقي أرجوزة أبي تمام، فابن الأعرابي يذكرنا بما أشار إليه موكاروفسكي الذي أكد على الطبيعة الاجتماعية للعلامة وللمتلقي[3]؛ إذ إن محمد بن زياد يمكن مقارنته حالياً بدور النشر، حيث إنه كان في ذلك الوقت يشكل سلطة مرجعية لتقويم الأشعار والحكم عليها؛ فقد كان الشعر يُقرأ عليه ليحيي ما يراه جديراً بالحياة، ويحكم على الذي يعارض أفقه بالبوار فالاندثار. غير أن المفارقة تكمن في أن المرسل – الذي يصنع ابن الأعرابي أفق توقعه – معجب بشعر أبي تمام، ومن ثمة بالرسالة التي يحملها بين جوانحه، ويرجو التأشير عليها من ابن الأعرابي، لكن هذا المتلقي الموجِّه كان له موقف مسبق يعارض أشعار المحدثين بشكل عام. وإذا كان العقد المضمر بين المُلقي والمتلقي يتمثل في قراءة أشعار هذيل، فإن الملقي قد خرق ذلك العقد، كما يتضح من قوله: «قرأت أرجوزة أبي تمام على أنها لبعض شعراء هذيل»، وهو خرق كان مع سبق الإصرار، يدل على ذلك قوله: «وكنت معجباً بشعر أبي تمام». إن هذا النص يبرز ثلاثة قراء لأرجوزة أبي تمام خاصة، ولشعره عامة؛ فأما أولهم فهو القارئ الضمني الذي لا يمكن مطابقته مع أي قارئ حقيقي، باعتبار جذوره المتأصلة في بنية النص، إذ إنه – كما قرر إيزر – يجسد كل الاستعدادات المسبقة الضرورية بالنسبة للعمل الأدبي

لكي يمارس تأثيره[4]، تلك الاستعدادات يمكن تحديدها فيما صرّح به أبو عمرو من إعجاب بشعر أبي تمام، هذا الاستعداد الظاهر كان يقابله استعداد باطن مكتوم من ابن الأعرابي، وهو استعداد انكشف لما زالت أسباب الكتم، أي صاحب النص الإبداعي أبو تمام، ولكنه عاد للاختفاء لما علم ابن الأعرابي حقيقة الخدعة، فأمر بتخريق ما أعجب به!

أما القارئان الآخران فهما قارئان حقيقيان يتمثلان في أبي عمرو الذي سبق له أن تلقى شعر أبي تمام وكان معجباً به، لكن هذا القارئ سيتحول إلى مرسل حامل معه أشعار هذيل، وشعر حبيب، وإعجاب بحبيب، إلى القارئ الحقيقي الثاني ابن الأعرابي، الذي حكي عنه أنه: (قال، وقد أنشد شعراً لأبي تمام: إن كان هذا شعراً فما قالته العرب باطل)[5].

فابن الأعرابي يشكل امتداداً للقارئ المقصود المعارض للشعر المحدث[6]، بل للشعراء المحدثين أيضاً، ذلك أن هذا النوع من القراء عبروا صراحة عن ضيقهم بهذه النغمة الجديدة ومن يمثلها، لأنها تتجاوز أفقهم، وتثير أسئلة لا جواب لها عند المتقدمين، أو هي تقدم أجوبة لأسئلة لم يستطيعوا إثارتها بعد، ولعل هذا ما أشار إليه الصولي في رسالته إلى مزاحم بن فاتك قائلاً:

(ولم يجدوا في شعر المحدثين مذ عهد بشار أئمة كأئمتهم، ولا رواة كرواتهم، الذين تجتمع فيهم شرائطهم، ولم يعرفوا ما كان يضبطه ويقوم به، وقصّروا فيه فجهلوه فعادوه (...) وفر العالم منه إذا سئل أن يقرأ عليه شعر بشار وأبي نواس وأبي تمام وغيرهم، من «لا أحسن» إلى الطعن، وخاصة على أبي تمام، **لأنه أقربهم عهداً، وأصعبهم شعراً**[7].

ورغم غياب النص الذي أُنشده ابن الأعرابي، إلا أن تعليقه ينم عن نظرة محددة للشعر، حيث إنه يضع القديم والجديد في كفتي الميزان، إذ إنه وضع ما قالته العرب في كفة، والشعر الذي تلقاه في الكفة الثانية، وطبعاً، فإن الكفة الأولى هي الراجحة، لكن ابن الأعرابي لم يصرح مباشرة بذلك، وإنما استفدناه من السياق التداولي لحكمه الموجه من أفق توقع حدد الشعر القديم ملامحه، لذلك فهو يصم كلام العرب بالباطل إن تم اعتبار ما أنشده شعراً، وبقراءة معكوسة؛ فإنه يرى أن ما أنشده باطلا، وأن ما قالته العرب هو الشعر، هو الحق! لكن الإشكال يكمن في كون ابن الأعرابي لم يخصص ما قالته العرب، فلم يحدده في الشعر، مما يترك الباب مفتوحا لملء هذه الفجوة - بتعبير جادمر - فقد يكون ابن الأعرابي يقصد ما قالته العرب من شعر، مما يعني - تبعاً لذلك - أن أبا تمام خرق هذا النظام الشعري، وقد يقصد أكثر من ذلك، أي طريقة العرب في التعبير، وهي طريقة تميل إلى الطبع والإيجاز والبيان، وتميل عن الصنعة والإطناب والإحالة... ومن هنا يكون ابن الأعرابي من العلماء الذين أثروا في المتلقين اللاحقين، خاصة الآمدي الذي بنى موازنته بين الطائيين على «طريقة العرب».

إن حكم هذه الجماعة - كما رأى الصولي - نتيجة حتمية لعملية الفهم، فلما كان أبو تمام يقول من الشعر ما لا يفهمونه، فإنهم اختاروا أسهل الطرق، واختصروا المسافة بالطعن على شعر أبي تمام، بدل مراجعة جهاز قراءتهم، وتوسيع أفقهم ليستوعب الجديد.

وإذا كان الأصمعي من قبل قد قال عن بشار: (والله لولا أن أيامه تأخرت لفضلته على كثير منهم)(8)، فإن ابن الأعرابي كان يتمثل بشعر أبي تمام الذي يستجيب لأفق توقعه، كما حدث بذلك أحمد بن يحيى ثعلب قائلاً: (وقف ابن الأعرابي على المدائني فقال له: إلى أين يا أبا عبدالله؟ قال: إلى الذي هو كما قال الشاعر [المنسرح]:

تَحْمِــلُ أَشْبَاحَنَا إلى مَلِك نَأْخُــذُ مِنْ مالـه ومن أَدبهْ(9)

ولم يكن هذا التمثل حكراً على شعر أبي تمام، وإنما شمل الاتجاه المحدث الذي يمثله حبيب، وهو ما يؤكده الصولي قائلاً: (وكذلك فعل في النوادر، جاء فيها بكثير من أشعار المحدثين، ولعله لو علم بذلك ما فعله)(10)، وقد فسر الصولي ازدواجية موقف ابن الأعرابي الذي استشهد بشعر أبي تمام رغم أنه يعارض اتجاهه الشعري، بجهله قائل الشعر، مستنداً في هذا الحكم إلى عدم تصريح ابن الأعرابي باسم الشاعر، غير أن عدم التصريح قد يكون تجاهلاً لا جهلاً؛ وبغض النظر أن أي الأمرين أقرب إلى الحقيقة، فإن ابن الأعرابي يعبر من خلال هذا التمثل عن اندماج أفقه في أفق النص، لاسيما وأن الطائي كان قد ملأ الدنيا شعره في ذلك الزمان بشهادة أحد الأعراب(11).

وإذا كان ابن الأعرابي يمثل فئة اللغويين الذين عارض أفقهم أفق النص المحدث، فإن متلقين آخرين كان جهاز قراءتهم لينا، فانعكس ذلك على أفق توقعهم، وعدلوا بعض مواقفهم حين وجدوا من يُفهمهم شعر الطائي فقد حدث بنو نوبخت الصوليَّ أن أبا العباس أحمد بن يحيى قال لهم:

(أنا أعاشر الكتاب كثيرا وخاصة أبا العباس ابن ثوابة، وأكثر ما يجري في مجالسهم شعر أبي تمام ولست أعلمه، فاختاروا لي منه شيئا، فاخترنا منه له، ودفعناه إليه، فمضى به إلى ابن ثوابة، فاستحسنه، فقال له: إنه ليس مما اخترتُ، وإنما اختاره لي بنو نوبخت، قال: فكان ينشدنا البيت من شعره، ثم يقول: ما أراد بهذا؟ فنشرحه له، فيقول: أحسن والله وأجاد)(12).

لقد ساق الصولي هذا النص في معرض الاحتجاج لرأيه المتمثل في أن طعن العلماء على أبي تمام، وعيبهم شعره، نتيجة لقوله ما لا يفهمونه،

فإذا فهموا ما قاله، يتحول ذلك التحقير إلى تقدير، فأحمد بن يحيى يضطر إلى تلقي شعر أبي تمام، لأن ظروف المجالس التي يحضرها أرغمته على ذلك، إذ إن هذه المجالس تعرف تداولاً كثيراً لشعر حبيب، كما نستشف من قوله: «وأكثر ما يجري في مجالسهم شعر أبي تمام»، وهو أمر جدير بالملاحظة، حيث إن هذه الفئة من المتلقين، هي وحدها، إذا استثنينا جماعة الأمراء، التي اعترف جل أعضائها بفضل شعر حبيب، واغترفوا من بحر شعره؛ لذا لم يكن للشيباني بد من أن يعمل على توسيع مداركه، وفتح أفقه أمام حركة التجديد الحتمية، خاصة وأنه يجلس عاجزاً في المجلس غير مؤثر ببث شعر الطائي، ولا متأثر بتلقيه، لأنه «لا يعلمه»، لذا فهو يطلب من تلاميذه بني نوبخت أن يختاروا له من شعر الطائي ما يحقق به التفاعل في المجلس؛ وطلبه من التلاميذ يعني أن شعر أبي تمام كان يهتم به الجيل الثاني أكثر من اهتمام الجيل الأول الذي يمثله المعلم أحمد بن يحيى، مما يشير إلى أن دائرة تلقي شعر الطائي كانت تزداد اتساعاً مع مرور الزمن؛ ورغم أن هذا الخبر يتضمن اضطراباً في ترتيب الأحداث، مما يخلق تشويشا لدى القارئ، من خلال تأخير شرح بني نوبخت شعر أبي تمام للشيباني واستجادته له، وتقديم مضيه إلى ابن ثوابة الذي استحسن الشعر المختار، إذ لا يعقل أن يحمل عالم مثل أحمد بن يحيى شعراً لا يفهمه إلى المجالس؛ إلا أن الأمر الجلي الذي لا يختلف عليه اثنان هو رد فعل ابن يحيى حين قال: «أحسن والله وأجاد»، بعد أن أفهِم ما قاله الطائي، وهو رد فعل ينسجم واستحسان الكاتب ابن ثوابة، مما يعني اندماج أفق تجربة كل واحد منهما في أفق توقع النص، وهذا يعني أن الجواب الموحد الذي قدمه نص أبي تمام يرجع بالدرجة الأولى إلى توحد السؤال؛ فما هو السر في التقارب الحاصل بين أفق عالم لغوي يميل إلى الشعر القديم،

ويميل عن الشعر المحدث، وأفق كاتب عاشق للشعر المحدث بشكل عام، ولشعر أبي تمام بشكل خاص؟

لا ريب في أن الجواب مبثوث بين ثنايا النص السالف، حيث إن أحمد بن يحيى لم يكن اختياره لشعر حبيب ذاتيا، لأنه لم يفعل ذلك بطلا، وإنما أكرهه على ذلك احتفال المجلس بشعر ابن أوس، أضف إلى هذا فإن الاختيار كان في الأصل من بني نوبخت، وهم - بدون شك - لم يختاروا إلا ما سيرضي المجلس، لاسيما وأن أبا العباس قد صرح لهم بمن يحضر ذلك المجلس حين قال: «أنا أعاشر الكتاب كثيرا وخاصة أبا العباس ابن ثوابة»، فالمجلس ليس عرضياً، وإنما الأمر معاشرة تقتضي زاداً، إذ لا ينفع الصمت حين يتكرر الأمر، حيث يصير عجزاً، لذا قرر التلاميذ أن يختاروا لأستاذهم من الشعر ما يرضي تلك الجماعة؛ ورغم غياب الأبيات التي اختيرت لأبي العباس، إلا أن تلقيه ورد فعله بعد أن شرحت له، يختلفان عن نظرته المسبقة لشعر أبي تمام، إذ يقسم بإحسانه وإجادته دون أن يبين تجليات ذلك الحسن أو مظهر تلك الإجادة، وهو أمر بدهي، بالنظر، أولاً، إلى أفق تجربة المتلقي الذي كان راغباً عن الشعر المحدث، وبالنظر، ثانياً، إلى أفق جماعة التفسير التي ينتمي إليها الشيباني، إذ خلخل الشعر المحدث ذخيرتها المحفوظة من كلام العرب، وبالنظر، ثالثاً، إلى أفق المرحلة الزمنية التي ينتمي إليها هذا المتلقي، حيث كانت جل الأحكام تعبر عن دهشة جمالية إزاء الأثر الفني، سواء أكان ذلك التعبير بالرضا حين يستجيب النص لأفق التوقع، أم بالرفض حين يخيب النص ذلك الأفق.

إن خلخلة شعر أبي تمام لأفق توقع هذه الجماعة المفسرة، وإحراجه لذخيرتها المرجعية، يؤكده القاسم بن إسماعيل في الخبر الذي حدث به الصولي حين قال:

(كنا عند التّوّجي، فجاء ابنٌ لأبي رُهْم السّدُوسي، فأنشده قصيدةً لأبي تمام يمدح بها خالد بن يزيد أولها [الكامل]:

طَلَلَ الجميع لقدْ عَفَوْتَ حَميدَا وكفَى عَلَى رُزْئي بذاكَ شَهيدَا

قال: فجعل يضطرب فيها، وكنت عالماً بشعره، فجعلت أقومه، فلما فرغ قال: يا أبا محمد، كيف ترى هذا الشعر؟ فقال: فيه ما أستحسنه، وفيه ما لا أعرفه ولم أسمع بمثله، فإما أن يكون هذا الرجل أشعر الناس جميعاً، وإما أن يكون الناس جميعاً أشعر منه!)[13].

يضعنا هذا النص أمام ثلاثة متلقين حقيقيين لشعر أبي تمام؛ أولهم القاسم بن إسماعيل أبو ذكوان، وثانيهم التوجي أبو محمد، وثالثهم ابن أبي رهم السدوسي الذي اضطلع في لحظة معينة ببث شعر الطائي، لكن هؤلاء المتلقين ليسوا على درجة واحدة من العلم والمعرفة، فمنشد القصيدة يمثل الحلقة الأضعف في سلسلة هؤلاء المتلقين، فهو يضطرب في عملية الإنشاد، وهذا يعني أن تلقيه الأول قد تأثر بتشويش ناجم عن قصور جهاز قراءته، بدليل سؤاله مباشرة بعد الانتهاء من عملية البث: «يا أبا محمد، كيف ترى هذا الشعر؟»، مما يشي بأنه كان يحمل أشعاراً دون أن يفهم معانيها. أما راوي الخبر فيمثل المتلقي الخبير بشعر أبي تمام بدليل قوله: «وكنت عالما بشعره، فجعلت أقومه»، رغم أن المقام يبرز أن أبا محمد هو المتلقي الخبير، باعتباره صاحب المجلس الذي يفسر الأشعار ويدرسها، كما يدل على ذلك قول الراوي: «كنا عند التوجي»؛ غير أن أبا محمد يقع في مرتبة أدنى من أبي ذكوان، باعتبار أنه ليس عالما بشعر أبي تمام، ولم يقومه كما قومه القاسم، بل إن التوجي قد أقر بقصور آلته، وعدم استيعابها لكل شعر أبي تمام، وأنه إن عرف منه شيئاً غابت عنه أشياء، لذلك فهو يميز في القصيدة بين شعر حقق اندماج الأفقين: أفق تجربة المتلقي، وأفق توقع النص؛

وهو، بدون شك، تلك الأبيات التي نحا فيها الطائي نحو سابقيه، وسار على منهاجهم سيراً جعل هاته الجماعة المفسرة ترى الجمال منتسخاً في صور مألوفة، فرغم استحسان أبي محمد لهذه الأبيات، إلا أنها من منظور جمالية التلقي أقل شأناً(14)؛ وبين شعر أبرز تعارض ذينك الأفقين؛ وهو، بلا ريب، ذلك الشعر الذي عدل فيه حبيب عن «طريقة العرب»، وجعل المتلقي أبا محمد يقف مشدوهاً أمامه، لأنه «لا يعرفه، ولم يسمع بمثله»، مما يؤكد أن النصوص القديمة كانت تشكل خلفية لقراءة النصوص الجديدة؛ ومن هنا فإن فهم النصوص الجديدة مشروط بجوابها عن سؤال التقليد، فإذا ما خرقت هذا المعيار، وقدمت جواباً جديداً، وقف المتلقي الذي شكلت النصوص القديمة جهاز قراءته موقف المعارضة، وفي أحسن الأحوال فإنه يتردد في إظهار الرضا، مادام لم يستطع تفجير الطاقة الفنية الكامنة في النص، وهذا ما يظهره تعليق أبي محمد حين قال: «فإما أن يكون هذا الرجل أشعر الناس جميعاً، وإما أن يكون الناس جميعاً أشعر منه»، فهو مثل ابن الأعرابي يضع أبا تمام في كفة تقابل الناس الشعراء كلهم، مع اختلاف في حدة الحكم؛ فإذا كان ابن الأعرابي لا يرى إلا الأبيض والأسود، من خلال سحب صفة الحق عما قاله العرب جميعاً، إن تم اعتبار ما قاله أبو تمام شعراً؛ فإن أبا محمد يفاضل بين الاتجاه الجديد الذي يمثله بعض شعر أبي تمام، والاتجاه المألوف الذي يمثله الناس جميعا، في درجة الشعرية فقط، كما يدل على ذلك اسم التفضيل: «أشعر»؛ فهذا الذي لم يعرفه أبو محمد، ولم يسمع بمثله، جعله يتردد في إصدار حكم القيمة الجمالي على شعر حبيب، ومن هنا فإن هذا التردد قد عكس تلك الدهشة الجمالية إزاء الأثر الفني، مما يبرز أن مفهوم الشعر عند هذا المتلقي ليس مفهوماً جامداً، وإنما هو مفهوم متغير، بسبب انفتاح أفق أبي محمد الذي ترك

لسائله حرية الحكم، مادام الدليل يعوزه، حيث إنه لا يمكنه أن يحكم انطلاقاً من شاهد «لا يعرفه، ولم يسمع بمثله».

وإذا كان أبو محمد قد وقف موقف المتردد في الحكم على هذا الشعر الجديد الذي لم يسمع بمثله، فإن إسحاق بن إبراهيم الموصلي، وقد كان (شديد العصبية للأوائل، كثير الاتباع لهم)[15]، يرى أن الشعر يجب أن يكون قريب المأخذ، بعيدا عن الكد، سواء من لدن الشاعر ابتداعاً، أم من لدن المتلقي اتباعا، فهو لما سمع بيت أبي تمام [الكامل]:

اَلمَجْدُ لا يَرْضَى بِأَنْ تَرْضَى بِأَنْ يَرْضَى المُؤَمَّلُ مِنْكَ إلا بالرِّضا

قال له : يا هذا! لقد شققت على نفسك، إن الشعر لأقرب مما تظن[16]. والحقيقة أن أبا تمام قد شق على إسحاق قبل أن يشق على نفسه، ذلك أن إسحاق – كغيره من أعضاء هذه الجماعة المفسرة – كانوا يرون أن الشعر الحقيقي هو ما اتبع نمط الأوائل، حتى يتسنى قراءة اللاحق في ضوء السابق، فأما إذا أبدع الشاعر، و«اتكأ على نفسه»، وضعوا أصابعهم في آذانهم، فلم يصيخوا له، ما لم يكن أمر يحتم عليهم تلك الإصاخة، مثلما حدث لإسحاق نفسه في الخبر التالي:

(دخل أبو تمام على إسحاق بن إبراهيم، فأنشده مدحاً له، وجاء إسحاق بن إبراهيم الموصلي إلى إسحاق مسلماً عليه، فلما استأذن له، قال له أبو تمام: حاجتي أيها الأمير أن تأمر إسحاق أن يستمع بعض قصائدي فيك، فلما دخل قال له ذلك، فجلس وأنشده عدة قصائد، فأقبل إسحاق على أبي تمام فقال: أنت شاعر مجيد محسن كثير الاتكاء على نفسك، يريد أنه يعمل المعاني)[17].

فالظاهر أن إسحاق كان يعرض عن شعر حبيب، وهذا ما يتجلى في طلب أبي تمام من الأمير إسحاق أن يأمر العالم إسحاق بالاستماع لقصائد الشاعر في الأمير، فلما استمع الموصلي شعر الطائي اعترف

بإجادته وإحسانه وإبداعه حين قال له: «أنت شاعر مجيد محسن كثير الاتكاءِ على نفسك».

وهذا الاتكاء على النفس أو إعمال المعاني، كما علق الصولي، هو الذي جعل أبا سعيد الضرير وأبا العميثل الأعرابي يسقطان شعر أبي تمام، ويعرضان عنه، كما روى الآمدي ذلك قائلاً:

(وغير هؤلاء العلماء ممن أسقط شعره كثير: منهم أبو سعيد الضرير وأبو العميثل الأعرابي صاحبا عبدالله بن طاهر، والقيمان بأمر خزانة الحكمة بخراسان، وكانا من أعلم الناس بالشعر، وكان عبدالله بن طاهر لا يسمع من شاعر إلا إذا امتحناه، وعرض عليهما شعره ورضياه، فقصدهما أبو تمام بقصيدته التي يمدح فيها عبدالله بن طاهر، وأولها [الطويل]:

هُنَّ عَوادي يوسفٍ وَصَواحِبُهْ فَعَزْمًا فقدْمًا أَدْرَكَ الثَّأْرَ طَالِبُهْ

فلما سمعا هذا الابتداء أعرضا عنه، وأسقطا القصيدة، حتى عاتبهما أبو تمام، وسألهما استتمام النظر فيها. فلولا أنهما مرا ببيتين مسروقين فيها، استحسناهما، فعرضا القصيدة على عبد الله بن طاهر، وأخذا له الجائزة، لكان قد افتضح وخابت سفرته، وخسرت صفقته (...) ولما أوصلا إليه الجائزة **قالا له: لم لا تقول ما يفهم؟ فقال لهما: لم لا تفهمان ما يقال؟**) [18].

فأبو سعيد وأبو العميثل يمثلان الطبقة الحاملة للثقافة في المجتمع، كما يقرر شوكنج من خلال تساؤله المتعلق بالكيفية التي نحدد بها الذوق السائد في حقبة بعينها، وجوابه بأن ذلك يحدده المروجون للذوق، انطلاقا من السلطة التي يستطيعون ممارستها في البنية الاجتماعية، بما يملكونه من هيمنة على «آلية الحياة الفنية» من خلال ما يسميه: فكرة الطبقة الحاملة للثقافة في المجتمع [19].

وبذلك نستطيع أن نحدد أفق التوقع الذي كان يوجه فعل الإبداع الشعري آنذاك، وتتمثل سلطة هذين العالمين في كونهما القيمين بأمر بيت الحكمة في خراسان، وكون الأشعار تخضع لمراقبتهما قبل أن تطرق أذني عبدالله بن طاهر، ومن ثمة تمارس تأثيرها في البنية الاجتماعية. وإذا كان (حسن الافتتاح داعية الانشراح، ومطية النجاح)[20]، فإنه ينبغي للشاعر: (أن يجوّد ابتداء شعره، فإنه أول ما يقرع السمع، وبه يستدل على ما عنده أول وهلة)[21]. لكن الذي قرع سمع الضرير وأبي العميثل كان خلاف ما اعتادا سماعه، ومن ثمة استدلا على ما عند أبي تمام قبل تمام القصيدة، فأسقطاها وأعرضا عنه بمجرد سماع المطلع الذي ابتدأ الشاعر صدره بإيقاع مخروم، وطباق، وتضمين لقصة قرآنية كريمة، وإضمار ما لم يسبق له ذكر.. مع ما يبدو من تناء بينه وبين العجز.. كل هذا كان كافيا كي يرفض المتلقيان القصيدة جميعها، وقوفا عند عتبة الدهشة الجمالية التي (تعمد إلى الأثر في مجمله، وتقابله برأي جزئي مستخلص من بيت واحد أو من قصيدة بعينها، ثم تجعل من هذا الرأي النهائي مقياسا عاما وشاملا ينجر على مجمل ما ينتجه الشاعر، وينطبق على سائر ما يبدع)[22].

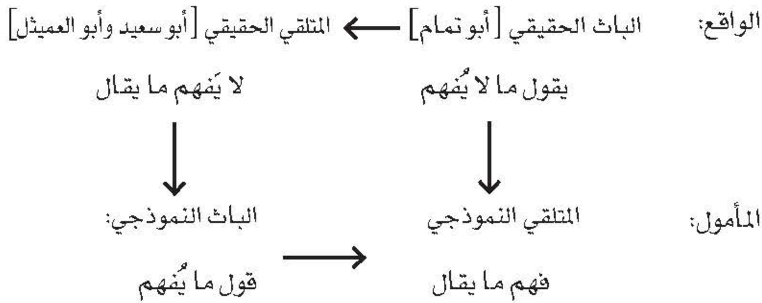
لكن، لم تكن القصيدة كلها تعارض أفق المتلقيين اللغويين، بل فيها ما يحقق اندماج الأفقين، ومن ذلك البيتان اللذان تلقيا بالاستحسان حسب الآمدي، وهما قول أبي تمام [الطويل]:

وَرَكْب كَأَطْراف الأسنّة عَرّسُوا … عَلى مثْلهَا واللَّيْلُ تَسْطُو غياهبُهْ

لأمرٍ عَليْهمْ أَنْ تَتمَّ صُدورُهُ … وَليْسَ عَلَيْهمْ أَنْ تَتمّ عواقبُهْ[23]

وإذا تأملنا هذين البيتين ألفيناهما يستجيبان للذخيرة المعرفية المختزنة في ذاكرة هذين المتلقيين وغيرهما ممن يحفظ أشعار العرب الأوائل، فيفهم ثم يفسر بها أشعار المحدثين، وهو ما يعكس سهولة الحصول على «المصدر» الذي «سرق» منه الطائي هذين البيتين[24].

ولعل الحوار الذي تم بين الباث والمتلقيين بعد أن أوصلا له الجائزة، يعكس علاقة شعر أبي تمام بهذه الجماعة المفسرة عموماً، كما توضح ذلك الخطاطة التالية:



وبذلك تتسع الهوة بين الباث والمتلقي الحقيقيين، مادام النص الذي يربط بينهما غير مفهوم، مما يعرض عملية التواصل للشلل، لأن المتلقي الحقيقي يطلب من الباث الحقيقي الاستجابة لأفقه والتنازل من علياء غموضه، ليتحول إلى باث نموذجي يستجيب لأفق المتلقي الحقيقي؛ ولأن الباث الحقيقي متمسك بسلم ارتقائه، ويطلب من المتلقي الصعود إلى سماء خياله، كي يصبح متلقياً نموذجياً يستطيع فك شفرات النص. وستظل عملية التواصل مشلولة، ما لم تتدخل عناصر أخرى تكسر هذه العوائق، مثل أن يجنح الباث أحياناً إلى ما يشكل ذخيرة المتلقي، كما فعل أبو تمام في بيتيه السالفين، أو أن يتدخل متلق آخر يسمح جهاز قراءته بالاقتراب من عرين الباث، كما رأينا مع بني نوبخت؛ وإلا ظل التواصل محدوداً كما حدث لأبي حاتم السجستاني، فقد أنشِد (شعراً لأبي تمام، فاستحسن بعضه واستقبح بعضاً، وجعل الذي يقرؤه يسأله عن معانيه، فلا يعرفها أبو حاتم، فقال: ما أشبه شعر هذا الرجل إلا بثياب مصقلات خلقان، لها روعة وليس لها مفتّش)(25).

قد يثير هذا الخبر بعض التساؤلات التي يفرضها أفقنا الراهن، إذ كيف يستحسن أبو حاتم بعض شعر أبي تمام ويستقبح بعضاً، وهو لا يعرف معانيه؟ أكان الاستحسان والاستقباح يتمان بغض النظر عن المعنى؟ وقبل ذلك، أكان المنشد سائلاً عن المعاني طالباً المعرفة، أم معجِّزاً العالم اللغوي؟

لكن يجب الإشارة مرة أخرى إلى أن سياق الخبر أورده الصولي ضمن فصل: «ما روي من معائب أبي تمام»[26]، وهو الفصل الذي يوضح أفق هذه «الجماعة المفسرة»، جماعة علماء اللغة، إنه أفق يرى بمرآة الشعر «الجاهلي» و«الإسلامي» حتى «الأموي»، فلا غرو أن تغلق نوافذ الرؤية الجمالية لتمنع شعاع فنية الشعر المحدث من التسلل إلى الذات القارئة، وهذا ما عكسه رد فعل السجستاني، الذي لم يخرج عن إطار قراءة الدهشة الجمالية.

ولم يكن أعضاء هذه الفئة بمنأى عن المعركة التي نشبت بين أنصار البحتري وأنصار أبي تمام، فقد كان أغلبهم ميالا إلى البحتري،لأن شعره يجيب عن أسئلتهم، ويستجيب لأفق توقعهم، لكن هناك من كان يتوخى الدقة والإنصاف، لا سيما وأن في شعر أبي تمام ما يستجيب، أيضا، لأفق توقع هذه الفئة، فهذا المبرد يجيب ابن المعتز الذي سأله عن الشاعرين، فيقول:

(لأبي تمام استخراجات لطيفة، ومعانٍ طريفةٌ، لا يقول مثلها البحتري، وهو صحيح الخاطر، حسن الانتزاع، وشعر البحتري أحسن استواءً، وأبو تمام يقول النادر والبارد، وهو المذهب الذي كان أعجب إلى الأصمعي، وما أشبه أبا تمام إلا بغائص يخرج الدر والمخْشلبة(*)، ثم قال: والله إن لأبي تمام والبحتري من المحاسن ما لو قيس بأكثر شعر الأوائل ما وُجد فيه مثلهُ)[27].

إن المبرد يتحدث في هذا النص عن عموم شعر أبي تمام، خلافا لما رأيناه في التلقيات السالفة التي كانت تخص شعراً معيناً، أو تنطلق من شعر معين لتعمم الحكم؛ وبهذا فقراءة ابن يزيد تتسم بمحاولة تجاوز مرحلة الدهشة الجمالية، ومن ثمة البحث عن الميزة العامة التي تميز شعر ابن أوس، لكن المبرد لم يشب عن طوق تلك المرحلة، مادامت أحكامه متسمة بالتعميم، وقد اعتمد في الموازنة بين الطائيين على أساسين: الأول جزئي، والثاني كلي؛ الأول يشير إلى مذهب أبي تمام البديعي الذي بزّ به الشعراء، ويتمثل في الاستخراجات اللطيفة، والمعاني الطريفة، التي لا يقول مثلها البحتري، وهي أحكام تتعلق بالمقول، أي النص، دون أن يغفل القارئُ أبو العباس القائلَ أبا تمام، حين يربط بين البنية النصية وحالة الباث قائلاً: «وهو صحيح الخاطر، حسن الانتزاع»، وكأن هذه الحالة النفسية هي التي أهلته لتلك الفرادة الشعرية؛ والثاني يسير نحو تقصي الصالح والطالح في الشعر جميعه، فكان شعر أبي عبادة في هذا أكثر تجانساً، و«أحسن استواء»، بينما شعر أبي تمام يجمع بين «النادر والبارد»، إذ يغوص شعوره في أعماق اللغة، فيخرج الدر والخرز، دون أن ينسى المبرد الإشارة إلى إعجاب الأصمعي بهذا المذهب الذي يجمع بين «الغث والسمين»، لأنه يدل على قدرة الشاعر وتمكنه حين يجيب عن أسئلة القراء المختلفة مستوياتهم، وكأن المبرد يرى أن الأصمعي لو امتد به العمر قليلا، لكان من أنصار أبي تمام ومذهبه الشعري، ما دام هذا المذهب: «هو المذهب الذي كان أعجب إلى الأصمعي»، دون إغفال دور الصولي الذي يقف منافحا عن «حبيبه»، إذ أورد الخبر في سياق الحديث عن «ما جاء في تفضيل أبي تمام»[28].

ويبدو أن المبرد كان مايزال في وطيس المعركة بين القدماء والمحدثين عامة، قبل أن تميل السبيل إلى تقسيم هذه الفئة الأخيرة بين

من يعيد إنتاج القديم، وبين من يعمل على كسر التقليد وبناء معايير جمالية شعرية جديدة؛ ذلك أن المبرد - مثل ابن قتيبة -بنى التفاضل بين القديم والحديث على أساس الجودة لا على أساس الزمن، وهذا ما جعله يرى أن هذا الاتجاه المحدث الذي يمثله الطائيان كلاهما يتضمن من المحاسن «ما لو قيس بأكثر شعر الأوائل ما وجد فيه مثله»، وهذا الاعتراف بإجادة المحدثين عامة، وبإحسان أبي تمام خاصة، أتى بعد أن غير المبرد رأيه في هذا الشاعر، كما يبين ذلك الخبر التالي الذي حدث به ابن المعتز الصولي قائلاً:

(جاءني محمد بن يزيد النحوي فاحتبسته، فأقام عندي، فجرى ذكر أبي تمام، فلم يوفه حقه؛ وكان في المجلس رجل من الكتاب نعماني، ما رأيت أحداً أحفظ لشعر أبي تمام منه، فقال له: يا أبا العباس، ضع في نفسك من شئت من الشعراء، ثم انظر، أيحسن أن يقول مثل ما قاله أبو تمام لأبي المغيث موسى بن إبراهيم الرافقي يعتذر إليه [الطويل]:

شَهِدْتُ لقَدْ أَقْوَتْ مَغَانِيكُمُ بَعْدِي ... وَمَحَّتْ كما مَحَّتْ وشائعُ مِنْ بُرْدِ
وَأَنْجَدْتُـمُ مِـنْ بَعْدِ إتْهَامِ دَارِكُمْ ... فَيَا دَمْعُ أَنْجِدْني عَلَى سَاكِني نَجْدِ

ثم مر فيها حتى بلغ إلى قوله في الاعتذار:

أَتـانِي مَـعَ الرُّكْبانِ ظَنٌّ ظَنَنْتُهُ ... لَفَفْتُ لَهُ رَأْسي حَيَاءً مِنَ المَجْدِ
لقَدْ نَكَبَ الغَدْرُ الوفاءَ بساحَتي ... إذَنْ، وسَرَحْتُ الذَّمَّ في مَسْرَحِ الحمدِ
جَحَدْتُ إذَنْ كم مِن يدٍ لكَ شاكلتْ ... يدَ القُرْبِ أَعْدَتْ مُسْتَهاماً على البُعْدِ
وَمِـنْ زَمَـنٍ أَلْبَسْتَنيهِ كأَنَّـهُ ... إذَا ذُكِـرَتْ أَيَّـامُـهُ زَمَـنُ الـوَرْدِ
وكيفَ وَمَا أَخْلَلْتُ بَعْدَكَ بالحِجَى ... وأنتَ فلم تُخْلِلْ بمَكْرُمَةٍ بَعْدي
أُسَرْبِلُ هُجْرَ القَوْلِ مَنْ لو هَجَوْتُهُ ... إذَنْ لَهجاني عنهُ مَعْروفُهُ عِنْدي
كَريمٌ متى أَمْدَحْهُ أَمْدَحْهُ والوَرَى ... معي، ومتَى مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحْدي
فإِنْ يكُ جُرْمٌ عَنَّ أَوْ تَكُ هَفْوَةٌ ... عَلَى خَطأٍ منِّي فَعُذْري عَلَى عَمْدِ

فقال أبو العباس محمد بن يزيد: ما سمعت أحسن من هذا قط، ما يهضم هذا الرجل حقه إلا أحد رجلين: إما جاهل بعلم الشعر ومعرفة الكلام، وإما عالم لم يتبحر شعره ولم يسمعه. قال أبو العباس عبدالله بن المعتز: وما مات إلا وهو منتقل عن جميع ما كان يقوله، مقر بفضل أبي تمام وإحسانه)[29].

إننا في هذا النص أمام نموذج يعكس تغير الأفق، وذلك حين راجع المتلقي المبرد آراءه المسبقة، وأحكامه الجاهزة، ليعترف بفضل أبي تمام، مما يعني أن المسافة الجمالية بين أفق تجربة المتلقي، وأفق توقع النص، كانت بذلك الامتداد الذي جعل المتلقي يعيد النظر في جهاز قراءته، بدل المعارضة والحكم المسبق الذي أتى به، متجليا في عدم إيفاء أبي تمام حقه حين جرى ذكره؛ لكن يمكن النظر إلى رد الفعل السالف من زاوية أخرى لعلها الأقرب إلى أفق ذلك العصر، حيث إن هذا الكاتب – ولنلاحظ أن الكتاب دوما هم الذين لم يخيب شعر حبيب أفق توقعهم – قد كان على علم بالمعايير الجمالية التي يحبذها المبرد، فعرف كيف يختار، وماذا يختار، لاسيما وأنه حافظ جيد لشعر أبي تمام، فاصطفى ما يحقق اندماج الأفق، موقنا بأن أفق المبرد لن يحمل أجمل مما يحفظه الكاتب من جيد شعر الطائي، فهذا النعماني كان يدرك أن القراءة لن تنطلق من فراغ، وإنما من خلال استنفار الذاكرة، واستحضار المحفوظ الشعري الذي يشكل مرجعا لعملية القراءة، وهو ما يتجلى في العبارة التالية: «ضع في نفسك من شئت من الشعراء، ثم انظر..».

وسواء أكان النظر من الزاوية الأولى أم من الزاوية الثانية، أم من زاوية أخرى..! فإن الذي لا مراء فيه، أن هذه الدالية قد جعلت المبرد يقر بجمالها، ويصنف من ينفي الشعرية عن أبي تمام، و«يهضمه حقه»، ضمن صنفين من المتلقين:

الصنف الأول يمثله المتلقون أولو الجهل العام بقوانين الكلام الأدبي شعره ونثره، كما يفيد ذلك قوله: «جاهل بعلم الشعر ومعرفة الكلام»؛ ولعل هؤلاء هم من أشار إليهم الصولي، حين قال عن أبي تمام وعلاقته بهؤلاء المتلقين: (ولكنه مُنِيَ بمن لا يعرف جيداً ولا ينكر رديئا إلا بالادعاء (...) وقد سنح لي في جهل هذه الطبقة، وغفلة مصدقيهم على ادعائهم معرفة ما لا يحسنونه، قول الشاعر: [مجزوء الكامل]:

مَـنْ لَـيْـسَ يَـدْرِي مـا يُـريـ م ـدُ فَـكَـيْـفَ يَـدْري مـا نُـريـدُ)

أما الصنف الثاني فأولو جهل خاص، إذ إنهم متمكنون من المعايير الجمالية العلنية للشعر في عصرهم، ولكنهم غير كذلك عندما يصطدمون بهذا الانزياح الذي خلقه أبو تمام، فالسبب في عدم اعتراف هؤلاء المتلقين بشعرية أبي تمام، يكمن في أن هذا الصنف «لم يتبحر شعره، ولم يسمعه»، فالتبحر والسماع شرطان أساسيان وكافيان لتغيير النظرة تجاه شعر حبيب؛ وهذا يعني أن المبرد لم يغير موقفه إلا بعد تحقق أحد الشرطين على الأقل، والمتمثل في سماع شعر الطائي من لدن النعماني، ليكون ذلك السماع مقدمة للشرط الثاني المتمثل في التبحر، خاصة وأن الشعر المختار يستجيب لأفق توقع المبرد، العالم المتبحر في اللغة، ومن ثمة لم يمت «إلا وهو متنقل عن جميع ما كان يقوله»، أي من الطعن على أبي تمام، حيث أصبح مقراً «بفضل أبي تمام وإحسانه».

غير أن هذا الإقرار بعد السماع والتبحر، لا يعني أنه كان يقدم أبا تمام على أبي عبادة، ذلك أن المبرد كان كثير الإنصات لشعر البحتري، حتى قال: (ما رأيت أشعر من هذا الرجل - يعني البحتري - ولولا أنه ينشدني كما ينشدكم لملأت كتبي و أمالي من شعره)[30]. ويؤكد هذا التقديم ما رواه الأخفش حين قال: (كنا يوما بحضرة ثعلب، فأسرعت القيام قبل انقضاء المجلس، فقال: إلى أين؟ ما أراك تصبر

عن مجلس الخلدي – أي المبرد – فقلت له: لي حاجة، فقال لي: إني أراه يقدم البحتري على أبي تمام، فإذا أتيته فقل له: ما معنى قول أبي تمام [الوافر]:

أَآلِفَةَ النَّحِيبِ كَمِ افْتِرَاقٍ أَظَلَّ فَكَانَ دَاعِيَةَ اجْتِمَاعِ

قال أبو الحسن: فلما صرت إلى أبي العباس المبرد سألته عنه. فقال: معنى هذا أن المتحابين العاشقين قد يتصارمان ويتهاجران إدلالا لا عزما على القطيعة. فإذا حان الرحيل وأحسا بالفراق، تراجعا إلى الود وتلاقيا خوف الفراق، وأن يطول العهد بالالتقاء بعده، فيكون الفراق حينئذ سببا للاجتماع، كما قال الآخر [الخفيف]:

مُتِّعَا بِاللِّقَاءِ يَوْمَ الْفِرَاقِ مُسْتَجِيرَيْنِ بِالْبُكَا وَالْعِنَاقِ
كَمْ أَسَرَّا هَوَاهُمَا حَذَرَ النَّا م سِ وَكَمْ كَاتَمَا غَلِيلَ اشْتِيَاقِ
فَأَظَلَّ الْفِرَاقُ فَالْتَقَيَا فِيـ م ـهِ فِرَاقًا أَتَاهُمَا بِاتِّفَاقِ
كَيْفَ أَدْعُو عَلَى الْفِرَاقِ بِحَتْفٍ وَغَدَاةَ الْفِرَاقِ كَانَ التَّلَاقِي

قال: فلما عدت إلى ثعلب سألني عنه. فأعدت عليه الجواب والأبيات، فقال: ما أشد تمويهه! ما صنع شيئاً! إنما معنى البيت: أن الإنسان قد يفارق محبوبه رجاء أن يغنم في سفره، فيعود إلى محبوبه مستغنيا عن التصرف فيطول اجتماعه معه. ألا تراه يقول في البيت الثاني:

وَلَيْسَتْ فَرْحَةُ الْأَوْبَاتِ إِلَّا لِمَوْقُوفٍ عَلَى تَرَحِ الْوَدَاعِ

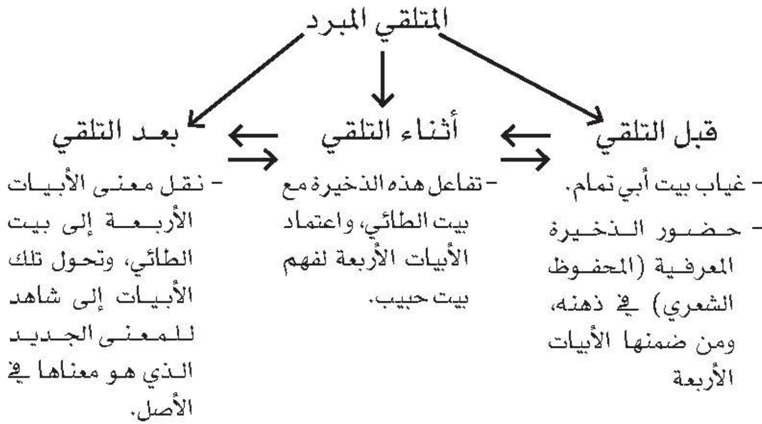
وهذا نظير قول الآخر، بل منه أخذ أبو تمام [الطويل]:

سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ مِنْكُمْ لِتَقْرُبُوا وَتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدُّمُوعَ لِتَجْمُدَا

وهذا هو ذاك بعينه).

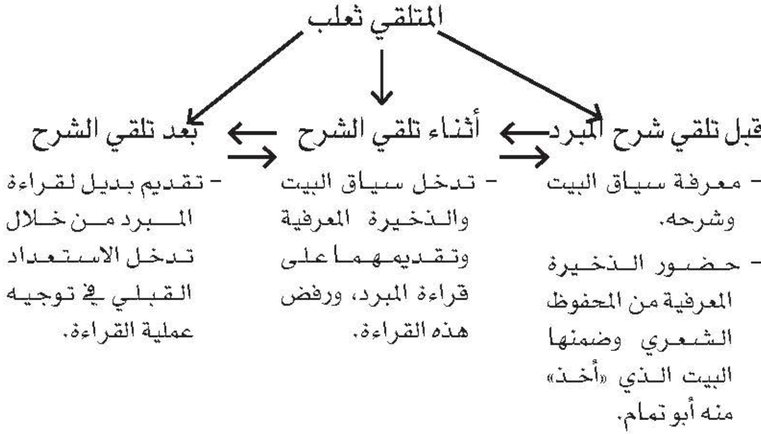
لا ريب أننا في هذا الخبر أمام قراءتين مختلفتين لنص واحد من متلقيين ينتميان إلى جماعة التفسير نفسها، جماعة العلماء اللغويين، غير أن هذا الانتماء لم يَحُلْ أمام تعدد القراءة لبيت واحد، وذلك راجع

إلى الفراغات التي تضمنها بيت أبي تمام، وإذا تركنا قصدية الشاعر جانباً، وتأملنا في البنية النصية وحدها، ألفيناها تحتمل المعنيين كليهما، رغم ما بينهما من اختلاف، ذلك أن البيت يحمل فراغات تجعل المتلقين يعملون على ملئها انطلاقاً من أفهامهم التي يشكلها أفق تجربة كل واحد منهم؛ ولعل أبرز تلك الفراغات يتجسد في الفعل «أظل» الذي فهم منه المبرد التصارم من العاشقين إدلالاً، فإذا أزفت ساعة الفراق، تحول ذلك التصارم إلى تواد واجتماع طويل، فيكون ذلك الافتراق ظلاً يظلل من حر شمس الفراق؛ بينما فهم ثعلب أن إظلال الفراق تحقق لا توهم، لكن هذا التحقق يدفعه رجاء الغنيمة والاستغناء، ويجذبه طول الاجتماع بالمحبوب؛ وهكذا فإن القراءتين كلتيهما تتفقان حول نتيجة الفراق، لكنهما تختلفان في شكل ذلك الفراق. ولا شك في أن المتلقيين: المبرد وثعلب قد استغلا أفق التجربة لفهم البيت وتفسيره، وإذا أردنا تحليل عملية القراءة لكل واحد منهما، سنجد المبرد لما سمع بيت الطائي استحضر مخزونه المعرفي ليساعده على الفهم؛ هذا المخزون المعرفي يتمثل في الأبيات الأربعة التي كانت حاضرة في ذهن هذا المتلقي رغم غيابها النصي، ولست أبالغ إذا قلت: إن المبرد قد فسر - في حقيقة الأمر - هذه الأبيات الأربعة قبل أن يفسر بيت الطائي، علماً أنها أبيات البحتري! ولعل ثعلباً قد فطن إلى هذا حين علق على القراءة قائلاً: «ما أشد تمويهه! ما صنع شيئاً!»، ويمكن تمثيل قراءة المبرد وفق الخطاطة التالية:



أما ثعلب فقد تجاوز هذه القراءة العمودية وحدها إلى قراءة أفقية، جعلت تفسيره يبتعد عن المعنى الجاهز قليلاً، ذلك بأنه نظر إلى البيت الموالي، ولم ينتزعه من سياقه كما فعل المبرد، وهو أمر له ما يبرره، إذ كان هو السائل «المتحدي»، فكأنه نصب كميناً للمبرد حين طلب من الأخفش أن يسأله عن معنى البيت وحده، واحتفظ بالبيت الثاني لحاجة في نفسه، قد تكون التعريض بالمبرد الذي يقدم البحتري على شاعر لا يفهم معاني أبياته، وقد تكون العمل على أن ينفض التلاميذ عن مجلس منافسه، لاسيما وأن ثعلباً قد رأى أحد تلاميذه النابهين (الأخفش) يقوم مسرعا قبل انقضاء المجلس، فحدس أنه سيولي وجهه شطر مجلس المبرد، كما يعكس ذلك قوله: «ما أراك تصبر على مجلس الخلدي»، ثم قرر أن يبعث برسالة مشفرة إلى المبرد، كي يدرك التلميذ عجز هذا الذي لا يصبر على مجلسه عن فك شفرتها، ويثبت أن الأحق بالمجالسة هو ثعلب الذي محص الاختيار، خصوصاً وأن الأخفش قد يكون فارق ثعلباً قصد الغنيمة العلمية من المبرد، لكن التلميذ رجع إلى ثعلب الآمل أن يطول اجتماعه به!

ومهما يكن قصد ثعلب، فإن قراءته تختلف عن قراءة المبرد، ذلك أنه نظر إلى البيت في سياقه من خلال ربطه بما بعده، وقدم هذا الترابط الأفقي على التشابه العمودي، هذا التقديم جعله يرفض قراءة المبرد، ويرى أن قصد الشاعر في هذا البيت يفسره البيت الموالي، فالفراق واقع حتما، ولكن الدافع هو رجاء الغنيمة، ليعقبه طول الاجتماع، وقد استغل ثعلب أيضاً ذخيرته المعرفية الشعرية في عملية القراءة، بيد أن الذي يحركه أساسا هو تلقي شرح المبرد قبل تلقي شعر أبي تمام؛ إذ يمكن تمثيل ذلك التلقي وفق الخطاطة التالية:



إن تعدد القراءة لبيت أبي تمام أمر مشروع من منظور جمالية التلقي، مادامت البنية النصية توفر ذلك بما تتيحه من فراغات قد تجعل القارئ الواحد يقرأ النص نفسه قراءات متباينة، أضف إلى هذا كون المتحكم في عملية القراءة مختلفاً، فالمبرد يقرأ بيت الطائي، أما ثعلب فيقرأ قراءة المبرد قبل أن يقرأ البيت، ومن أسباب اختلاف القراءتين، أيضاً، الاختلاف المشار إليه في الخطاطتين انطلاقا من الاستعداد الذي يسبق عملية التلقي، والذي يتحكم في عملية القراءة والتفاعل مع النص، ويوجهها إلى نتيجة محددة؛ وإذا اختلفت نقطة البداية، فحتماً، ستختلف نقطة الوصول والغاية.

خلاصة واستنتاج:

وانطلاقاً مما سلف من تلقيات أعضاء جماعة علماء اللغة نخلص إلى ما يلي:

أولاً: إن أفق توقع هذه الجماعة المفسرة قد أسس على مفهوم محدد للشعر؛ بنيت أولى ركائزه على النمط التقليدي القديم الذي شكل المرجع في الشرح والتفسير، ومن ثمة كان الحَكم في الحُكم على شعر أبي تمام، مما جعل أعضاء هذه الجماعة ينظرون نظرة ريبة إلى كل نص خرق هذا المعيار التقليدي وخالف كلام العرب، حين يقول صاحبه ما لا يفهمونه! ويمكن تفسير هذه النظرة الناجمة عن ذلك الأفق، بما اضطلعت به هذه الجماعة المفسرة من وظائف، أبرزها الحفاظ على أصالة اللغة العربية: معجماً وأسلوباً ودلالة، خوفاً من ضمور السليقة التي تتذوق الإعجاز البياني للقرآن الكريم.

ثانياً: لم يكن هذا الأفق منغلقاً كل الانغلاق، فمادام الأفق شيئاً ندخله ويتحرك معنا[33]، فإنه كان يتغير بتحرك فهم هؤلاء القراء، وما يؤكد أن معارضة أفق شعر أبي تمام لأفق هذه الجماعة، لم يكن عاماً، هو ذلك الاندماج الذي كان يتحقق بين الأفقين حين يتوارى اسم المبدع، أو حين يتدخل قارئ محايد - يفهم النص الجديد - ليساعد عالِم اللغة على فهم هذا العالَم الجديد.

ثالثاً: لقد أتاح هذا الانفتاح في الأفق إمكانية تعدد القراءة، والتراجع عن الأحكام المسبقة والجاهزة.

رابعاً: إن شعر أبي تمام لم يكن كله جديداً، وهذا أمر بدهي أقرته جمالية التلقي، باعتبار أن أي نص «لا يكون ذا جدة مطلقة تظهر فجأة

في فضاء يباب»[34]. وهذه المزاوجة بين القديم والجديد في شعر الطائي، هي التي جعلت أعضاء هذه الجماعة لا يجمعون على حكم واحد؛ فحين يستجيب الطائي لأفقها، ويتحقق الاندماج بين الأفقين دون وسيط، يكون أبو تمام أشعر من جميع الناس! وحين يخيب حبيب ذلك الأفق يصير جميع الناس أشعر منه!

خامساً: لم تكن هذه الجماعة منغلقة على نفسها، بل كانت تتفاعل مع جماعات مفسرة أخرى؛ إذ إن جماعة الأمراء كانت تقلل من إعراض اللغويين عن شعر أبي تمام بصفة غير مباشرة حينا، كالذي دفع ابن الأعرابي إلى التمثل بشعر أبي تمام، أو بصفة مباشرة حينا آخر، كما رأينا في خبر الإسحاقين؛ وجماعة الكتاب كانت تحفزها على اختيار شعر حبيب وفهمه، باعتبار أن الكتاب كان أكثر ما يجري في مجالسهم شعر أبي تمام، فلم يكن لعلماء اللغة بد من الإقبال على هذا الشعر، لئلا يكونوا وصمة جهل في جبين مجلس جماعة الكتاب.

ولعلنا في دراسات قادمة سنعمل على إبراز هذا الاختلاف في تلقي شعر أبي تمام من لدن معاصريه، لإبراز ذلك النسق التزامني الذي يظهر أهمية الجماعات المفسرة في بعث الحياة في نصوص، والحكم على أخرى بالموت، في انتظار دورة التاريخ، ومكره.

الهوامش

(1) البيان والتبيين، 24/4.

(2) أخبار أبي تمام، ص 175-176.

(3) نظرية التلقي ص 72 - 73.

(4) فعل القراءة، ص30.

(5) أخبار أبي تمام، ص 244.

(6) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده - ابن رشيق القيرواني، 91/1.

(7) أخبار أبي تمام، ص 14-15.

(8) كتاب الأغاني، 103/3.

(9) أخبار أبي تمام، ص 177.

(10) نفسه، ص177.

(11) نفسه، ص 92.

(12) نفسه، ص 15-16.

(13) أخبار أبي تمام، ص 245.

(14) جمالية التلقي، ص 47.

(15) أخبار أبي تمام، ص 221.

(16) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص 72، وفي الديوان (امرؤ يرجوك) بدل (المؤمل منك)، 307/2.

(17) أخبار أبي تمام، ص 221.

(18) الموازنة، 20/1-21.

(19) نظرية التلقي، ص 95.

(20) العمدة، 217/1.

(21) نفسه، 218/1.

(22) قراءة القصيدة التقليدية - إدريس بلمليح، ص 18-19.

(23) الموازنة، 21/1.

(24) نفسه، 21/1.

(25) أخبار أبي تمام، ص 244.

(26) نفسه، ص 244.

(*) خرز أبيض.

(27) أخبار أبي تمام، ص 96-97.

(28) يغطي هذا الفصل أغلب صفحات الكتاب من ص 59 إلى ص 140، مع أن الأخبار الأخرى لم تخل من الإشارة إلى فضل أبي تمام. أما الفصل الذي خصصه لمعائب أبي تمام فلم يتعد 5 صفحات.

(29) أخبار أبي تمام، من ص 202 إلى ص 204.

(30) أخبار أبي تمام، ص 38-39.

(31) الموازنة، 22/1.

(32) معجم الأدباء، 132/5.

(33) المرايا المحدبة ص 324 - 325.

(34) جمالية التلقي، ص 45.

مستويات بناء صورة المعنى في العقل البلاغي

مراجعـــات منهجيـــة

محمود توفيق محمد سعد[*]

شاع في طلاب العلم أنّ عبدَالقاهر الجرجانيَّ (ت:471هـ) هو إمام البلاغيين، وأنّه الممثِّلُ لهم، وأنّه هو الّذي رفعَ من قواعد ما سُمي بـ «نظرية النّظم». وشاع فيهم أنّ «نظريّة النّظم» على ما أبان عن مفهومها عبدالقاهر تكادُ تنحصرُ في نطاق بناءِ الجُملة منْ أنَّه عرَّف النّظمَ بأنّه «**توخّي معاني النَّحو في ما بيْن معاني الكلمِ على حسبِ الأغراضِ والمعاني التي يكونُ لها الكلامُ**»[1].

فقوله: «**معاني النَّحو**»، وقوله: «**فيما بين معاني الكلم**» دالٌّ ظاهرُهُ على أنّ الأمرَ محصورٌ فيما يَكونُ بِالْكلم (المفردات) وهو الجملة. منْ أنَّ معاني النّحو تَقوم على العلاقات النّحوية المُمثلة في العلاقات الإسناديّة والتَّقييديّة والتّقريريّة والتَّبيينّة.

أحقًا أنَّ عبدَالقاهر بلْ العقل البلاغيّ من قبلِه، ومن بعده لا يُعنى إلاَّ بما هو قائمٌ في بناءِ الجملة أوْ الجملتين أو مجموعة صُغرَى من الجُملِ؟ وأنَّ العقلَ البلاغي نظرًا وتطبيقًا وتأويلاً لا يعرفُ بلاغة

(*) باحث بجامعة أم القرى.

النّصّ. وأنَّ الأساليبَ التي تناولوا درسَها وتدريسها خلال قرون متلاحقة لا تعمل في بنية النّصّ؟

ذلك ما أرغبُ في مراجعته في العقلِ البلاغيّ مراجعة علمية، لعلّنا نصلُ فيه إلى الحقّ ، فإنْ ثبتَ ما أشيعَ، فلا يحقُّ لنا أن ندفعَ ما ثبت، ولا يحقّ لنا كذلك أن نسفّه أو نلوم، فما ذلك بأدبِ أهل العلم، بلْ علينا أنْ نُكمل بجهودنا نحنُ، ومن تراثنا نحنُ، وخصُوصيتنا الثّقافيّة المعرفيّة ما لم يُكمله سلفُنا، وإنْ تكن الأُخرى كشفنا بالحُجة والبرهان الصّحيحين الصّريحين الحقّ بغير إفراطٍ ولا تفريط، فالحقّ لا يحتاجُ إلا إلى نفسه، وهو أبعدُ ما يكونُ عن حاجته إلى الإسقاطِ والاحتيالِ في التّأويل، وما شاكل ذلك ممّا يتنافرُ مع خصُوصية العقلِ العلميّ.

***

توطئة في المرادِ بالعقلِ البلاغيّ:

أريدُ بالعقل البلاغيّ المُمارسةَ العلميّةَ التي تتّخذُ مناهجَ النّظر البلاغيّ، وأدواته، وضوابِطه، وغاياته وأهدافه في أثناءِ النّظرِ في أيّ بيانٍ منْ أنواع البيانِ العليّ المعجز، أوْ البيانِ العالي البشريّ. فلعلم البلاغة منهاجُه وأدواتُه وضوابطه، وأهدافه ومجالاته التي يعملُ فيها، فكلٌّ من اتّخذَ من ذلك في أثناء نظره أيَّ ضرْبٍ من ضُروبِ البيانِ، أو في أيّ مجالٍ منْ مَجالات النّظرِ، فإنّ المرْءَ حينئذ يمارسُ العمل بعقلٍ بلاغيّ، ولذا تجدُ هذا العقلَ البلاغيّ حاضرًا في أسفارِ التّفسير وعلومِ القرآن، وفي شروح السّنة، وفي أسفار الفقه وأصُوله، وفي أسفار علم الكلام، وفي أسفار شرح الشعر والنّثر الفنيّ، ونقدهما، وفوقَ هذا في المدوّنةِ البلاغيّة. ومن ثَم لا يكونُ ما نتكلّمُ فيه أمرًا منحصرًا في أسفارِ البلاغيين، بل لعلّك تجد هذا العقلَ البلاغيّ أمكنَ في كتب التّفسير منْهُ

فِي كتبِ البلاغة، ولاسيّما كتبُ المتأخّرين من تلاميذ مدرسَة «مفتاح العلوم لأبي يعقُوب السكاكيّ (ت: 626هـ).

وإذا ما كانَ قدْ شاعَ فِي بعضِ أهل النظر أنّ العقلَ البلاغيّ غايتُه تشريعيّة تعليميّة عمليّة، يُعلِي من شأن القيمةِ على شأن النّظر التشخيصيّ للظّواهر البيانيّة فِي الكلام، فإنّ ذلك، وإن سلّم بِه فِي بعضِ أسفارِ المدوّنة البلاغيّة التي أنشئتْ لغايةٍ تعليميّةٍ وتنظيميّة لنتاجِ العقلِ البلاغيّ، فما كان فِي طورِ البحثِ عن «الخصائصِ» و«المزايا» فِي الواقعِ البيانيّ، فلم تكنْ قطُّ الغايةُ تشريعيّةً تعليميّة مهمومةً بذكر القيم. يشهدُ لذلك نهجُ العقل البلاغي وحركتُه فِي تفسير «القرآن الكريم» و«السّنّة النّبَويّة» وفهمهما .

لا يكونُ للعقل البلاغيّ أن يكونَ تشريعيًا تعليميًّا تقويميًّا لما ينظر فيه، بل همّه حينذاك أن يكشفَ «الخصائص» و«المزايا «القائمة فِي السُّنَنِ البيانيّةِ لبيانِ الوحيِ قُرآنًا وسنّة، ونتاج هذا العقلِ هو المعوّل عليْه، فليستْ البلاغة هي التي يراها النّاشئة فِي أسفارِ مدرسة «المفتاح» على جليلِ فضلها، وفرقٌ بيْن أن يكونَ للسّفر فضلٌ فِي تحقيقِ ما نصبَ لَه، وأن يكونَ له فضلٌ فِي تجديدِ حركةِ العقل الذي يعملُ بِه، فيمنح القارئ زادًا منهجيًا أكثرَ ممّا يمنحُه من ثمارِ المنهجِ.

العقلُ البلاغِيّ الّذي أعتدُّ بِه هنا ليس هُو العقل الذي غايته صِياغة قوانين الكتابة بمعيار الجودة والجمال، لِيُنشِئَ نصًا على مِنوالِ نصٍّ مُسْتَمْجَد. كلاّ.

العقلُ الذي أعتدُّ به هو العقلُ الذي يسعَى إلى اشتقاقِ منهاج نظر فِي نصوصٍ قائمة يقاربها، ليثقبها، ليفتحَ خزائنها، هو العقل البلاغيّ

المستقبلُ للنّصّ، ليفهم ما هو مكنونٌ فيه، وأعلَى ما يقبلُ عليّه العقلُ البلاغِيّ، ليفهم ما يَطعم من خزائنه هو بيانُ الوحي قرآنًا وسنّة، هو العقل التّأويليّ للنّصّ، فإذا ما استخلص من طرائقه إلى الفهم منهجًا يسترشدُ بِه، ولا يُتعبد لمحاولة البلوغ إلى المقصد والمأمّ، لا حرج، لكنّ ليس هذا هو المحجّ الأعظم الأمجد.

***

أهمية الالتفات إلى البُعد الوظيفي للكلام في العقل البلاغيّ:

الدّراسات العلميّة للكلام ترَى له أبعادًا عدّة، وهي متفاوتةٌ في حظّها من عناية أهل النظر، وقد يظنّ أنّ البُعد التَّركيبيّ والتّصويريّ للكلام هو البُعد الأوحدُ الّذي يشتغلُ بِه العقلُ البلاغيّ، وأنّه هو معيارُ المفارقَة بيْنَ كلام وكلام.

قد يكون هذا ظاهرًا قريبًا إلى ظاهرِ النَّظر في نتاج العقل البلاغيّ في مجالات معرفيّة متعدّدة وَمُتَنَوِّعَة، ولكنّ الواقعَ العلميّ غيرُ ذلك، فالمفاضلةُ بين كلام وكلام ببعدِه التَّركيبيّ التّصويريّ مجردًا عنْ غيْرِه مَنَ الأبعادِ الأخرىً للكلامٌ أمرٌ بعيدٌ عنِ الواقِع ، وهذا ما يلحظُه من له عنايةٌ بنتاجِ العقلِ البلاَغيّ لدَى عبدِ القاهر الجرجانيّ ، فقد اهتمّ بأبعاد أخرَى ، ومنْ أهمّ ما اهتمّ بِه هو البُعدُ الوظيفيّ والمقاميّ للكلام ، وهذا ما أُوجزُ القولَ فيه في هذا المُفتتحِ.

من بعدِ أنّ فرغَ عبدُالقاهر ممّا استفتح به القول في كتابه «دلائل الإعجاز» من بيان قيمة علم الشعر وعلم الإعراب في فهم معالم إعجاز القرآن الكريم، عقد فصلا في» تحقيق القول على البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة وكلَّ ما شَاكلَ ذلك مما يعبّر به عن فضلِ بعضِ

القائلين على بعض من حيثُ نَطَقوا وتكلّموا وأخبروا السامعين عنِ الأَغراض والمقاصد وراموا أنْ يُعلموهُم ما في نفوسهم ويكشِفوا لهم عن ضمائرِ قلوبهم.

ومنَ المعلوم أنْ لا معنى لهذه العبارات، وسائرِ ما يجري مَجراها مما يُفْرَدُ فيه اللفظُ بالنّعتِ والصّفة، وينسبُ فيه الفضلُ والمزيّةُ إليه دونَ المعنى غيرَ وصفِ الكلام بحسنِ الدّلالة ، وتمامها فيما له كانت دَلالةٌ ، ثُمّ تبرُّجها في صورةٍ هي أبهى، وأزْينُ، وآنقُ، وأَعجبُ، وأحقّ بأنْ تستوليَ على هَوى النّفس، وتنالَ الحظّ الأوفرَ من ميل القلوبِ، وأولَى بأنْ تُطلقَ لسانَ الحامدِ، وتُطيلَ رُغمَ الحاسد.

ولا جهةَ لاستعمالِ هذه الخصالِ غير أنْ يُؤتَى المعنى من الجهةِ التي هيَ أصحُّ لتأديته.

ويختارُ له اللفظُ الذي هو أخصُّ به، وأكشَفُ عنه، وأتمُّ له، وأَحرَى بأن يُكسِبَه نُبلاً، ويُظهرَ فيه مزيَّةً[2].

التبصُّر في مقالِه هذا يَهدي إلَى أنّه يلفتُ إلى الجانب الوظيفيّ المرتبط بالجانب المقاصديّ والمقاميّ للخطابِ، ويرى أنّ عيارَ المفاضلة بيْن كلام وكلامٍ هو ما يحقّقُ للكلام وظيفته الّتي بها يكون الاعتدَادُ، فَدَلَّ هذاً على ربطِه بيْنَ المستوى الفنّي للكلام ، والموقف الاجتماعيّ، فأنت لن تحسنَ الفهم لما أحسنَ المتكلم صَوغَه منَ البيانِ إلاّ في سياقه المقاليّ والمقاميّ (الاجتماعي، والمقاصدي) الذي صيغ فيه وصِيغَ له، وقِيلَ فِيه.

ومنْ ثَم ركّز على ثلاث خصالٍ للكلام لِكمالها فِيه، وكماله فِيها، فبذلكَ يتحققُ لَه كمالُه في وظيفته.

تلك الْخصالُ هي «حسن الدّلالة» ، و«تمامها»، و«تبرجها [أيْ حصانتها وقوتها] في صورةٍ بَهِيّةٍ مونِقةٍ مُعجِبة.

الالتفات إلى(الدَّلالة) وصفتها الّتي تحقّق للكلام فضيلتَه، هُو التفاتٌ إلى الجانب الوظيفيّ للكلام، والالتفاتُ إلى تحقيقِ كمال الأداء الوظيفيّ للكلامِ يلزمُ أن يكونَ ذلك مرتبطًا بمقصَدية المتكلّم، وكلّ متكلم لا يقصِد من بيانِه أن يُفهم كلامه مقسّطاً جملاً، بل يقصِد إلى أن يفهم كلامَه بِجملتِه المكوّنة من جملِه، وفقرِه، وفصُوله، ولذا يكون في مفتتح مقالِه ما يهدِي إلى فهمِ ما يتلوه، وقد يكون كمالٌ فهم ما قدّم بحسن الاستشراف إلى ما يأتي، وقد يكون كمال فهم أولّه متوقفًا على آخره، فلا سبيل إلا بالانتصار ببعضِ الكلام على بعض لفهمه.

الجملةُ – فطرةٌ بيانية إبداعًا وتلقّيًا – لا توصّلٌ وهي جزءٌ من كلام مرادَ المتكلم بها مفردة ، بل تفعلُ بمعونةٍ منْ أترابها ، وعلى لاحِبٍ مساقِها، لا يجهل هذا منْ له في العلم بالبيانِ منزلٌ، ولا يجهلُ بل لا يغفل عنْ أنّ الجملة (وحدة نحوية من كلامٍ) يكونُ المفهومُ منها خارج سياقِها ووجودِها الجمعيّ غيره وهي فيه، بلْ قد يكونُ المفهومان متعاندين، على الرّغم من تطابقِ البنية اللغوية لها فيهما.

ألا ترَى أنّ قولَ الرجلِ لزوجه: «أنت حرة» قد يكونُ في سياق تكريمًا لها، وإعلانَ ثقته بدينها وعقلها، تفعلُ ما يهديها إليّه دينُها وعقلُها، فهو لا محالة الصّواب، وتكونُ العبارةُ نفسُها في مساقٍ آخر، إعلاناً منه لها أنّه مفارقُها، لا يطيقُ قربها ؟

وجملة «اعملوا مَا شئْتُم» جاءت في سياقٍ قرآنيّ يُفهم منها التّهديدُ والوعيدُ ، وذلك ما يظهر لك جليًّا في قولِ اللّه سبْحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ

الَّذينَ يُلْحدُونَ فِي آياتنَا لا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّار خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتي آمنًا يَوْمَ الْقيَامَة اعْمَلُوا مَا شئْتُمْ إنَّهُ بمَا تَعْمَلُونَ بَصيرٌ ﴾ (فصلت: 40).

وجاءتْ في سياق نبويّ في شأنِ «أهلِ بدْرٍ» يُفهم منْهُ التكريم، والوعد المجيد بحسْنِ الْعقبَى.

روى الشيخان بسنديهما عن علي - رضي الله عنه - في شأن ما كان من حاطب بن بلتعة بشأن الكتاب الذي بعث به لأهل مكة....: «قَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّه، دَعْني أَضْربْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافق». قَالَ: «إنَّهُ قَدْ شَهدَ بَدْرًا، وَمَا يُدْريكَ لَعَلَّ اللَّه أَنْ يَكُونَ قَد اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شئْتُمْ، فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ»(3).

فالرّبطُ بيْنَ البناء اللغويّ، والسّياقِ المقاليّ، والمقاميّ (الاجتماعيّ والوظيفيّ) للكلام لا يتأتى لذي نظرٍ في الْبيانِ أنْ يَغفل عَنْهُ فَضلاً عَنْ أن يَرَى عَدَمَ ضَرورته أوْ أهمّيَّته.

وهذَا الرّبطُ بيْنَ البناءِ اللغويّ الفنّ) وَسياقَيْه هُوَ فريضَةُ العنايةِ بالنّظر الْكليّ للكلام بحيثُ لا يُكتفَى بفَهم جزءٍ مَعزولاً عَنْ سياقه.

والعناية بفهم الكلام في سياقه هو من حقوق القائل على السّامع، والعربُ تعرفُ أنّ البلاغةَ ألاَّ يُؤتَى المتكلم منْ قبلَ السّامع كما لا يُؤتَى السّامعُ من قبلِ الْمتكلّم.

يَقُول الجاحظُ: «كان عبدالرحمن بن اسحق القاضي يروي عن جده إبراهيم بن سلمة قال: سمعت أبا مسلم يقول: سمعت الإمام إبراهيم بن محمد يقول:

«يكفي من حظّ البلاغة إن لا يُؤتَى السّامع منْ سُوءِ إفهامِ النّاطق، ولا يُؤتَى النّاطق من سُوء فهمِ السّامع».

قال أبو عثمان: وأمَّا أنا، فأستحسنُ هذا القولَ جدًّا»[4].

فلكلٍّ حقُوقٌ، ومنْ حقُوقِ المتكلمِ على سامعِه أن يفهمَ كلامه في سياقِه المقاليّ والمقامي، وفي مقاصدِه ومغازيه، وإلا حُمِّلَ البيانُ غيرَ ما يُريد منه صاحبُه، وتلك مَظلمةٌ، لا تُطاقُ عند أهلِ البصَرِ بالبيان، وهو من قبيل تحريفِ القولِ عن مواضِعِه.

تلك فطرةٌ بيانيّةٌ يَعِيها كلّ ذي منزلةٍ في البيانِ منتجًا أو مستقبلاً.

والعقلُ البلاغيّ يعرفُ أنّ للتلقّي منهاجَه، وأدواتِه، وضَوابطَه، وآدابه، وفي علوم القرآن ما يقُوم بتقريب ذلك إلى من شاءَ أن يبصرَ عرفانَ ذلك العقلِ بكلّ ما يتعلّقُ بالتّلقّي، أو حقّ المتكلّم على السّامعِ، وفي القرآن الكريم والسّنة النّبويّة ما يهدي صراحة إلى ذلك.

***

مراجعة في المعوّلِ في بلاغةِ الكلام:

في مفتتح القول في «دلائل الإعجاز» يعرضُ عبدُ القاهرِ لمنهاج سابقيه في الإبانة عنْ جوهر بلاغة البيان، وأشار إلى أنّ غيرَ هذا المنهاجِ هو الأعلى لأهلِ زمانه. قال:

«وَلَمْ أزلْ مُنْذُ خَدَمتُ الْعلْمَ أَنْظُرُ فيما قَالَهُ الْعُلماءُ في مَعنَى الْفَصَاحَةِ وَالْبَلاغَةِ وَالْبيانِ وَالْبرَاعَة، وَفي بيانِ الْمَغزَى منْ هذهِ الْعباراتِ وَتفسيرِ الْمرادِ بها، فَأجِدُ بَعضَ ذَلكَ كالرّمزِ والإيماءِ والإشارةِ في خفاءٍ

وبعضُهُ كالتنبيه علَى مكانِ الْخبيءِ ليطلبَ، وموضعِ الدّفين ليُبحثَ عَنْهُ، فَيُخرجَ، وَكما يَفتحُ لك الطّريقَ إلَى الْمطلُوبِ ؛ لتسْلكهُ ، وتُضعُ لكَ الْقاعدَةُ لِتبنِي عَليْها[5].

ووَجدتُ الْمعوّلَ على أنَّ ها هُنا نظمًا، وترتيبًا، وتأليفًا، وتركيبًا، وصياغةً وتصويرًا، ونسجًا ، وتحبيرًا»[6].

مناط النظر والمراجعة هنا قوله: **«ووجدت المعول على أنّ ها هُنا نظمًا وترتيبًا وتأليفًا وتركيبًا، وصياغة وتصويراً ونسجاً وتحبيراً»**.

ينصُّ عبدُالقاهر علَى أنّ المعوّل عليْه عند العلماء الأوَّلين في شأن معنى بلاغة الخطاب وفصاحته (أدبيّته) أنَّ ههنا: نظماً، وترتيباً، وتأليفاً، وتركيباً وأن ههنا صياغة، وتصويراً، ونسجاً، وتحبيراً.

هذه خصالٌ ثمانٍ، وأنت إذا ما نظرت في هذه الثماني رأيتَ عبدالقاهر قد بدأ نسقها بـ «النّظم» وانتهى بـ «التّحبير»، وأنّه قد نسقها على نحو لم يقع منه في أي موطن من كتابه «دلائل الإعجاز» ولا غيره فيما أعلم.

وأنت إذا نظرت في نسقها رأيت في توقيعها النَّغميّ توازناً: «نسجًا وترتيبًا»، «تأليفًا وتركيبًا»، «صياغةً وتصويرًا» و«نظمًا، وتحبيرًا».

وهذا جديرٌ بأن نتلبّثَ عنده، نراجع النّظر لعلنا نبصرُ ما ينفعُ.

هنالك وجهان من النظر:

الوجه الأوّل:

أنّ الأولين : «النّظم والتّرتيب» أمرٌ يقع من المرءِ في فؤاده قبل أن يتحرك به اللسان، فهو دالٌ على مرحلة «التَّصوّر» في القلب ففيها يتمّ

«النّظم والتّرتيب» وفق منازل المعاني مِنْ بعَضِها من بعض، حتّى إذا ما تمَّ الأمرُ واكتمل وجاش به الصّدرُ كما قال «صحارٌ العبدي» - رضيَ اللّه عنْهُ[7] - كانت الأخرى: «التّأليف والتّركيب» وهذه هي مرحلةُ «التّصوير» والإبانة اللّسانيّة عمَّا هو مكتمِلٌ كونًا وخلقًا وتشكيلاً في الفؤاد، وهنا يتقاذف مكنونُ الصُّدور على الألسنة على وفق حالها في الفؤاد.

أمَّا الأربعةُ الآخر: «الصّياغة، والتّصوير، والنّسج، والتّحبير» فتلك أنماطٌ لما يكون في مرحلة الإبانة: التّأليف والتّركيب».

وثَمّ مواضعُ في «دلائل الإعجاز» تجعلُ هذا التّأويل قريبًا إدراكُه، فكثيرًا ما يتحدثُ عبدُالقاهرِ عن صِنَاعةِ المعنى في النّفسِ نظمًا وترتيبًا، وأنّ المتكلّم إنّما يَنظمُ معانيَ في نفسه حتّى إذا ما فرغَ من نظمها، وترتيبها في نفسِه، لَم يَحتجْ إلَى أنّ ينظمَ ألفاظه، لأنّها آتيةٌ على مِنوالِ ما قد صنعَ في معانيها، يقُول:

«لا يُتصوّرُ أن تعرفَ للَّفظ موضعًا من غير أن تعرفَ معناه، ولا أنْ تتوخَّى في الألفاظ من حيثُ هي ألفاظٌ ترتيباً ونظماً، وأنّك تتوخَّى التَّرتيبَ في المعاني، وتُعملُ الفكرَ هناك. فإذا تمَّ لك ذلك أتبعتَها الألفاظَ، وقَفَوْتَ بها آثارَها. وأنّك إذا فرغتَ من ترتيبِ المعاني في نفسك لم تحتجْ إلى أن تستأنفَ فكراً في ترتيبِ الألفاظ، بل تجدُها تترتَّبُ لك بحُكْم أنّها خَدَمٌ للمعاني، وتابعةٌ لها ولاحقةٌ بها، وأنَّ العلمَ بمواقعِ المعاني في النَّفْس علمٌ بمواقعِ الألفاظِ الدّالَّة عليها في النُّطق»[8].

وقد عُني عبدالقاهر بتبيان الأمر في حال «التَّصوّر» ، وترتيب المعانِي في النفس، ثمّ مرحلة «التّصوير» والإبلاغ في أن تكون الصورة

«هي أبهى، وأزْينُ، وآنقُ، وأعجبُ، وأحقّ بأنْ تستوليَ على هَوى النفس، وتنالَ الحظّ الأوفرَ من ميل القلوب، وأولى بأن تطلقَ لسانَ الحامدِ ، وتُطيلَ رُغمَ الحاسد».

***

والوجهُ الآخر:أنّ هذهِ الثّماني قسمان ، كلُّ قسمٍ أربعُ سماتٍ، وكلُّ قسمٍ ضربان:

القسم الأول: «سمات البناء»: النّظم، والترتيب، والتّأليف، والتّركيب.

فالأول والثاني: «النّظم، والتّرتيب» يمثلان درجة «الجوار» بين عناصر الكلام البليغ: (علاقة ظاهرية).

والثالث والرابع: «التّأليف، والتركيب» يمثلان درجة «الحوار» بين عناصر الكلام البليغ: (علاقة باطنية).

البناء مبدؤه: «نظم»، ومنتهاه: «تركيب».

التّناسق التّصاعديّ ظاهرٌ للعيانِ في جمع وتنفيذ هذه السمات على هذا النحو في ذلك الموضع الفريد، الذي لم يتكرر مثله في أيّ موطن من كتبه فيما أعلمُ.

هذه الأربعةُ مستوياتٌ متصاعِدةٌ لِبنيةِ صُورة المْعنى الّتي هي على وفق مستوياتِ بناء المعنى نفسه في العقلِ. فالحديثُ عن مستوياتِ بناءِ الصُّورة، هو انعكاسٌ لما هو متحققٌ من مستويات بناء المعنى في النفسِ، فالصُّورة هِي مَجْلَى المعنى ومعدِنُه الذي منه يُستخرج المعنى بالسّياسة التّأويليّة، فالذي في الصّورة إنما هو الّذي كان في النفسِ، فما نقوله في

بنية الصُّورة في اللِّسان هو ما يُقالُ في بنية المعنى في الجَنانِ. وهذا تجدُ له ما يساندُه من كلامِ عبدِالقاهرِ أيضًا، يقُول:

«لمّا كانت المعاني إنّما تتبينُ بالألفاظ، وكانَ لا سبيلَ للمرتّبِ لها والجامع شَمْلَها إلى أن يُعلمَك ما صنَع في ترتيبها بفكره إلاّ بترتيب الألفاظ في نُطقه، تَجوَّزوا، فكنّوا عن ترتيبِ المعاني بترتيبِ الألفاظ، ثم بالألفاظ بحذف «الترتيب»، ثم أَتبعوا ذلك منَ الوصفِ والنّعتِ ما أبانَ الغَرَض، وكشفَ عن المُراد كقولهم: «لفظٌ متمكّنٌ» يُريدون أنه بموافقة معناهُ لمعنى ما يليه كالشّيْءِ الحاصلِ في مكان صالح يطمئنُّ فيه. و«لفظٌ قلِقٌ ناب» يريدون أنه من أَجلِ أنَّ معناهُ غيرُ مُوافقٍ لما يليه كالحاصل في مكانٍ لاَ يصلحُ له، فهو لا يستطيعُ الطمأنينةَ فيه إلى سائرِ ما يجيءُ في صفةِ اللفظ ممَّا يعلمُ أنّه مُستعارٌ له من معناه. وأنَّهم نَحلُوه إيّاهُ بسببِ مضمونِه ومُؤّداه»(9).

وهذا الوجه من التأويل يؤدّي إلى أنّ الصُّورة الدّالة على المعنى تكونُ بحسبِ المعنى إمَّا نظمًا، وإمَّا ترتيبًا، وإمَّا تأليفًا، وإمَّا تركيبًا. وما هي بمستويات مترادفة أو متقاربة بل يُبنَى الثّاني على الأوّل، والثالثُ على الثّاني، والرّابع على الثّالث، فأدناها هو النّظمُ، وأعلاها هو التّركيبُ(10).

نسقها عبدالقاهر في هذا الموضع الاستفتاحيِّ نسقًا أَوْمَأَ بصياغتها إلى ما بينها:

نظمًا – وترتيبًا

تأليفًا – وتركيبًا.

مستوياتُ البناء تبدأُ بالنَّظم، وتنتهي بالتّركيب، وكلُّ مستوًى يطوي فيه ما قبلَه من مستوياتٍ، وهذا احتاجُ إلى بسطة قولٍ لعلّي أبينُ عمَّا في

صدري، فيكون لي منك - أيها النّاصح - ما يقوّم عوجه، وينفي خبثه، ويدفعُ فَندَه، وذلك حقُّ الكاتبِ الصّادق علَى القارئِ النّاصِح.

وأنا أزعمُ أنّ هذا الوجهَ الآخرَ هو الأولَى عنْدي بالاعتبار ؛ لما لَه منْ حضُورٍ مكينٍ في ممارسَات بعضِ أهل العلم تلقّيًا لكتابِ الله سُبحانه وتعالى.

***

ومن البيّن أنّ علُوم العربية عَامة ، وعلْم البلاغة العربيّ خاصّة قائمٌ - في المقام الأوّل - لتحقيقِ حسنِ الفهم عن الله تعالى، ولذا كانت أسفارُ التفسير والتأويل هي الأسفارُ الأصدقُ، والأقوى دَلالة على الواقع العلمي والمعرفيّ للعقلِ البلاغيّ.

نَعم، قد تكون أسفارُ البلاغيين أظهرَ دلالة على التّصوّر النّظري للعقلِ البلاغيّ، ولكنّ التّصوّر المعرفيّ النّظريّ المدوّنَ للحقائق ليس هو كلُّ شيْءٍ هنا، هنالك جانبٌ أهمّ يُبنى على ذلك التّصوّر المعرفيّ النظريّ هو جانبُ تحليلِ البيان وتفسيرِهِ وتأويلِه، والعملِ علَى حسن الفهم والتّلقّي.

أنت تلحظُ في أسفار التّفسير والشّروح ونقد الشّعر التّطبيقيّ ما لا تجدُه في أسفارِ التّصوّر النّظريّ، وليسَ حسنًا الاكتفاءُ بالأسفارِ التي تدوّن الجانب النظري التي لا تقاربُ الواقع البيانيّ إلا مقاربة استشهادٍ أو استئناسٍ أو تقريبٍ للأمر الكليّ الذي تُعنى تلك الأسفار بتقريره بالحُجّة والبرهانِ الصّحيحين الصّريحيْنِ، والّتِي لا تعملُ مليًّا على التحليلِ والتّذوق سعيًا إلى حسنِ الفهم.

هذا يفتح الطريقَ إلى أن نبصرَ الأمر في واقعِه المفتوحِ الجامعِ بيْنَ الجانبين:

- جانب التصور المعرفي النظري، وأكثرُ ما يتمثل في أفكار المدوّنةِ البلاغيّة
- وجانبِ الممارسة التأويلية للبيان العليّ والعالي معًا.

***

وما ذهبت إليْه من أنّ بناء صُورة المعنى ذو مستوَيَاتٍ أربعة يُناصِرُه من وجه ما جاءَ عنْ عبْدِ القاهر من قولِه:

«أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائصُ صادفوها في سياق لفظه ، وبدائعُ راعتهم من مبادي آيِه، ومقاطعِها، ومجارِي ألفاظها، ومواقعها، وفي مضربِ كلِّ مثلٍ، ومساقِ كلِّ خبرٍ وصورة، وكلّ عِظة، وتنبيه، وإعلام، وتذكير، وترغيب، وترهيب، ومع كلّ حجّة، وبرهان، وصفة، وتبيان.

وبهرهم أنّهم تأمّلوه سُورةً سُورةً ، وعُشرا عُشرا [أيّ معقدًا وفصلاً] وآيةً آيةً، فلم يجدُوا في الجميع كلمةً ينبُو بها مكانُها، ولفظة ينكرُ شأنُها، أو يرى أنَّ غيرها أصلحُ هناك، أو أشبهُ، أو أحرَى وأخلقُ، بل وجدوا اتّساقاً بهرَ العقولَ، وأعجزَ الجمهور ونظاماً والتئاماً وإتقاناً وإحكاماً لم يدعْ في نفسِ بليغ منهم وَلَوْ حَكَّ بيَافُوخِهِ السَّماء موضعَ طمع حتّى خَرِسَت الألسنُ عن أن تدَّعِي، وتقولَ، وخذيت القُرومُ فلم تملك أنْ تصُول»(11).

تأمّل قولَه: «وبهرهم أنهم تأملوه سُورة سُورة، وعُشرا عُشرا (أي معقدًا وفصلاً) وآية آية».

هذا دالٌّ على أنَّهم يعرفون فَحصَ البيانِ في مستويات متعدّدة، بدءًا من مستوى «الآية» إلى مستوَى «السُّورة»، وهي مستوياتٌ متصاعدة.

ودالّك علَى أنّ عبد القاهرِ ملتفتٌ إلى ذلك، وقائمٌ في وعيِه وعقلِه البلاغيّ.

ولنا أوعلينا أيضًا أن نتلبثَ عند قول عبد القاهرِ في فاتحةِ كتابِه« أسرار البلاغة وهو يبين أنّ الاختصاصَ في الترتيبِ هو الذي يجعل الكَلِمَ (الألفاظ) كلامًا. يقول:

«... المعنَى [أي العلّة والسّبب] الّذِي له كانت هذه الكلم بيْت شعرٍ أوْ فصلَ خِطاب، هو ترْتيبُها عَلَى طريقة مَعلُومة، وحصُولها علَى صُورةٍ منَ التأليفِ مخصُوصة، وهذا الْحكمُ - أَعنِي الاختصاص في التّرتيبِ - يَقعُ في الألفاظِ مرتّبًا عَلَى الْمعاني الْمرتّبة في النّفسِ، الْمُنْتظمة فِيها علَى قَضيّة الْعقلِ. ولا يُتصوّر في الأَلفاظ وُجُوبُ تقديم وتأخير وتخصيص في ترتيب وتنزيل، **وَعلَى ذلكَ وُضعتْ المراتبُ والمنازِلُ في الجملِ المركّبة وأقسام الكلامِ الْمدوّنة، فقيلَ: مَنْ حقّ هذا أن يسبقَ لشك، ومَنْ حقّ مَا ههنا أن يَقعَ هُناك**»[12].

تأمّل قوله: «وَعلَى ذلكَ وُضعتْ المراتبُ والمنازِلُ في الجملِ المركّبة وأقسام الكلام الْمدوّنة» تجده قولاً يَهدي إلى أنّ أقسام الكلام المُدوّنة يخضعُ ترتيبها تقديمًا وتأخيرًا لما يُساقُ له الكلامُ من المعنى.

وهذا هو التّرتيب والتّأليف والتّركيب، وفق مستويات بناءِ أقسام الكلام[13].

من هذا يتبيّن لك أنّ مفهومَ «البِناءِ الترتيبيّ» يطوي في رحمه «البناء النظميّ»، فما من ترتيب إلا وهو مبنيّ على نظم، ومفهوم « البناء التأليفيّ» يطوي غالبًا في رحمه «البناء الترتيبيّ والنظمي» معًا، و«البناء التركيبيّ» يطوي في داخلِه - في غالبِ الأمر - بقيّةَ المُستويات

البنائيَّة: النّظم والتّرتيب والتّأليف[14] فالمُتدبّر لهذه المستويات لا يتأتى له حسنُ الفهم وتمامه إلا من خلالِ حسنِ الفهم للبناءِ التركيبيّ.

ذلك أنَّ عمودَ «البناء التركيبيّ» هو العنصرُ القائمُ في كلّ مكونات الخطاب/ النصّ، وهو عنصر كليّ يُسميه أهل العلم مقصودًا أعظم. ونعتُه بأنّه «أعظم» ملحوظٌ فيه ما في مادة (ع – ظ – م) من دلالة على الإحاطة.

«البناءُ التَّركيبيّ» هُو المرحلةُ النّهائيّة العُليا لبناءِ النّصّ ووجوده البيانيّ، وحسن فهمِهِ هو الخطوةُ الأُولَى لحسنِ فهم التأليف، ثُمّ الترتيبِ، ثُم النّظم.

وحسنُ فهم الخواصّ النَّظمية في بنية الجملة لا يكونُ إلاّ في ضَوءِ الغَرضِ المُساقِ لَه الكلامُ، كما يقولُ عبدُالقاهرِ.

وهذا الغرضُ المساقُ له الكلامُ لا يعرفُ تحريرُه وضبطُه إلاّ مِنْ خِلالِ حُسنِ النّظرِ في البناءِ التّركِيبيّ للنّصّ.

والنَّظرُ المتدبّر في السّورة إذنْ يتخذ منهاج الحالّ المرتحل، يتزَّودُ من كلّ مرحلةٍ زادًا للأُخرى جيئةً وإيابًا.

ولكلّ نصّ بليغ سواءٌ كان من بيان الوحي قرآنا وسنّة، أو كان منْ بيان الإبداع شعرًا ونثرًا فنيًّا بنَاءٌ نصّيّ (أي بناء تركيبي) ولكلّ بناءٍ خصائصُه، فليست الأبنيةُ التركيبيّةُ في نتاج شاعر ما على نمط واحد، بل تكادُ كلُّ قصيدة لبنائِها التركيبيّ (النصّيّ/ الكلّيّ) خصّائصُ تميزهُ عَنْ غيره في قصيدة أُخرَى للشّاعر نفسه، والفنّ الشّعريّ نفسه مدحًا أو افتخارًا.... وكذلكَ الأمرُ في البيانِ القرآنيّ المُعجز، بلْ تميز السّورِ في بنائها التّركيبيّ (النّصّيّ) أعظمُ، وخصائصُه أوفرُ.

و«الخصائصُ» جمع «خصيصة»: «فعيلة» أي خصّصت الأمر، أيْ أفرد به دون غيره ، فـ «الخاصيّة» هي ما يكون في الشّيء، ولا يَكُونُ في غَيره إمّا باعتبارِ وجودِه، أي لا يوجد إلا فيه ، فهو كالسّمة التي تفرز بيْن الشيْء، وكلّ ما عداه، وإمّا باعتبار كيفية وجوده أو مقدارِ وجوده، أو في مقام وجوده، فالخُصُوصِية غيرُ مخصُوصة بالانفراد وجودًا، فقد يكونُ الشيْءُ موجودًا في أكثَرَ منْ شيْءٍ، ولكن لكلٍّ ما يخصّه من كيف أو مقدارٍ أو مقام... وبهذا يفهم قول البلاغين : خصائص المعاني وخصائص التراكيب[15].

بناءً على هذا فخصائص البناء التركيبي لا يلزم أن يكونَ ما نحنُ فيه غيرَ موجودٍ مثله في نوعِه في سورة أخرى، أو بيانٍ آخر، بل يكونُ، ولكن على وجهٍ من دون ما هو قائم، فالتميُّز يكون من جهةٍ أو جهاتٍ لا تكون في غيره.

وهذا ما تسعى هذه الدّراسة الكشف عنْ وجهِ الحق فيه.

***

تفصيل بين مستويات البناء:

إذا ما كنت مصطفيًا أنّ مستوياتِ بناءِ صُورةِ المْعنى في العقلِ البلاغيّ على أربعةِ مستوياتٍ نظرًا إلى طلاقة مجال «المعنى» بدءًا من معنى الجملة (وحدة نحوية) إلى معنى النص (وحدة دلالية) فبي حاجةٌ إلى بسطةِ نظرٍ في كلّ مستوىً.

المستوى الأول (النظم):

هو توخّي معاني النّحو فيما بيْن معاني الكَلم في بِناء الجُملة عَلَى حسبِ الأغراضِ والمعاني الّتي يُقالُ لها الْكَلامُ[16].

والكلمة التي تقُوم معاني النحو بعقد أواصر القربى بين معناها ومعنى أترابها في بناء الجملة لا اعتبار بكونِ معناها حقيقة أو مجازًا، فى مجالِ نظم الجملة، فالمجاز عند عبدالقاهر خاضعٌ لسلطان النَّظم شأنُه شأن أيّ كلمة أُخرى هو ناشِئٌ عن النظم، وخاضع لسلطانه، ومن ثمّ تكون كلُّ فنون المجاز على تنوعها من النظم: «فلا يتصوّر أن يكُون ههنا فعلٌ أو اسمٌ قد دخلته الاستعارة من دونِ أن يكون قد أُلّف مع غيرِه ...»(17).

وكذلك كلُّ فنون البديع، لأنّ الأمرَ في بلاغتها وحسنها راجعٌ إلى المعنى الذي هو راجعٌ إلى النظم(18) فمن النّظم يكون المجاز، ويكون البديع، كمثل ما يكون غيرهما من أساليب البلاغة.

النظم في بناء الجملة مُهيمنٌ على كل مكوناتها على تعددها وامتداداتها وتنوعها. وهذا من عبدالقاهر إحكام نظرٍ، وانفتاح رؤية ، وموضوعية تناول.

المهم أنّ النظم باعتباره مستوى من مستوياتِ البِناء يقُوم من علاقاتٍ إعرابية على تنوعها قائمة بيّن معاني الكلم في بناءِ الجملة على امتدادها على نحو ما تراه في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ **الْحمدُ للّه ربّ الْعالمينَ الرّحمنِ الرّحيم مَالِك يَوم الدِّين** ﴾ (الفاتحة: 2-4).

هذه الآيات إنما هي جملة واحدة تكونت من مسند إليه (الْحَمدُ) ومسْند (للّه) وتوابع نعتيّة: ربِّ الْعالمينَ . الرّحمنِ الرّحيم. مَالِك يَومِ الدِّين) فالعلاقاتُ القائمة بيّن مكوّنات هذه الآيات ثلاث علاقات:

علاقةٌ إسنادية (بيّن ركني الجملة).

وعلاقة تقييديّة في(ربّ العالمين) (مَالِك يَومِ الدِّين).

وعلاقة تبيينيّة في النعوت لاسم الجلالة المجرور باللّام: (ربّ العالمين، الرّحمن، الرّحيم، مالك...).

ومثل هذا تجده في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ **ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ** ﴾ (البقرة: 2-4).

وذلك على وجهٍ إعرابيّ يجعل قوله: (الكتاب) بدلاً من اسم الإشارة، وقوله: (لاريب فيه) خبر اسم الإشارة، وقوله: (هدًى للمتّقين) خبرًا ثانيا، وقوله: (الذين يؤمنون.... يوقنون) تابعًا للمجرور (المتقين) فتكون هذه الآيات الثلاث جملة نحوية واحدةً ممتدّة، قائمة على علاقات نحوية إعرابيّة: «النظم» وقوله سبحانه تعالى: ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ** ﴾ (الحج: 61-62).

العلاقات التي تقوم عليها بنية هذه الآيات، هي علاقات نحوية، ومن ثَمّ قلتُ إنّ هذا من قبيل النّظم.

ومنّ هذا ما تراه في تتابع الجمل في قول الله تعالى: ﴿ **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَباً * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَداً * وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلا وَلَداً * وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطاً * وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ تَقُولَ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِباً * وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ**

رَهَقاً * وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَداً * وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاء فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَساً شَدِيداً وَشُهُباً * وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَاباً رَّصَداً * وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَداً * وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَداً * وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّن نُّعجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُ هَرَباً * وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ فَمَن يُؤْمِن بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْساً وَلَا رَهَقاً * وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَداً * وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً ﴾ (الجن: 15-1).

فهذه جملٌ (آياتٌ) وقعت جميعها في محلِّ نصب مقول القول (فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا...)[19] فما بينها من نسق هوَ مِنْ قَبِيلِ النّظم، هذا من حيثُ العلاقات الإعرابية، أما من حيثُ مواقع بعضها من بعض، فذلك من قبيل «الترتيب»، فهي من حيث إنّها متعاطفات «نظم»، ومن حيثُ تقدم معطوف وتأخير آخر من قبيل «الترتيب». فالنّحوُ لا يمنع عربيةً أن تقدم معطوفًا على معطوف، ألا ترَى أنّك إذا قلت: «أكْرمْتُ محمدًا وخالدًا »، لا يمنع النَّحو أن تقدّمَ «خالدًا» على «محمد»، بينما قد تمنع ملاحظة الحال واقتضاؤه تقديم «خالد» على «مُحمّد» ، فيكون تقدُّمَ «محمد» حينئذ واجبًا بلاغةً لا نحوًا .

وألا ترى أنّه في قول اللّه تعالى في سورة (المعارج): ﴿ **إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً * وَنَرَاهُ قَرِيباً * يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ * وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ * وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيماً * يُبَصَّرُونَهُمْ يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ × وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ * وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ يُنجِيهِ ﴾** (المعارج: 6-14).

يمكنُ في غير القرآن أنْ يُقال: لوْ يفتدي مِنْ عذابِ يومئذ بصاحبته، وفصيلته، وأخيه، وبنيه. ولا يكون ما يمنعُ عربية من ذلك، وإن منع من ذلك السياقُ القرآني والمغزى[20].

وجاء في سورة (عبس) قوله سبحانه وتعالى: ﴿ **فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ * يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ** ﴾ (المعارج: 33-37).

ويجوز في علم النحو أن يقال في غير القرآن: فَإِذَا جَاءتِ الصَّاخَّةُ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أمّه وأبيه وأخيه، وصاحبته، وبنيه... وما شاكل ذلك، لأنها متعاطفاتٌ، و«الواو» لا تقتضي ترتيبًا في أصل دلالتها. بينما ذلك لا يستقيم بلاغة في هذا السياق القُرآنيّ[21]. فلكلِّ ترتيبٍ سياقُه واقتضاؤه، وبهذا لا تكون العلاقات فيما بين الكلم علاقات مرتبطة بالموضِع الإعرابي للمرتبات، بل هي علاقاتٌ معنوية سياقيّة.

وكذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿ **بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا * وَقَالَ الإِنسَانُ مَا لَهَا * يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا** ﴾ (الزلزلة: 1-5).

فهذه جمل ذات قيد معنوي (الشرط) ممّا يجعلُ العلاقاتِ بينها علاقاتٍ إعرابيّة، فهي من قبيلِ مستوَى النّظم.

ومن هذا قولِ الله سبحانه وتعالى: ﴿ **وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ** ﴾.

السورة كلها قائمة مكوناتها على أسلوب واحد هو أسلوب القسم: المقسم بِهِ [والعصر] والمقسم عليْه [إنَّ الإنسَانَ....] فهذا نظم.

وعلى الرَّغم من العلاقات الإعرابية بين مكونات السورة، فإنّك تلحظ علاقات المعاني الجزئية في ترتيب المعطوفات: (آمَنُوا، وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ، وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ) فعلاقة التّعاطف هنا أساسُها العلاقات المعنوية بيْد أنّ أداةَ الرّبط أداةٌ نحويّة (الواو)، والعلاقات الإعرابية في الآية لا تمنع أن يقال في غير القرآن: إلا الذين آمنوا، وتواصوا بالحقّ، وعملوا الصّالحات، وتواصَوا بِالصّبر. لكنَّ الذي يمنعُ تغيير النَّسق هو العلاقات المعنوية الجزئية، فلا يستقيم من حيثُ المعنى أن يُقدّم العملُ الصَّالح على الإيمانِ، لأنّ الإيمانَ هو الأساسُ الّذي يُبنى عليْه، والعمل الصالح داخل في الإيمان دخولاً ضمنياً: الإيمان اعتقادٌ، وقولٌ، وعملٌ، ولا يستقيم بلاغَةً، لا نحوًا أن يقدم التّواصِي بالحقّ على العمل الصالح؛ فالتّواصي بالحقّ أخصُّ من العملِ الصّالح، كما أَنّ التّواصي بالصّبرِ مترتبٌ علَى التّواصِي بالحق، لأنّه إذا لمْ يُتواصَ بالحقّ بعدُ، فعلامَ يتواصَى بالصبر. هذا التَّسلسل المعنويّ هو الذي يحقق للسّورة بنيتها الكليّة.

***

وهذا ما تراه في قول القطامي:

فهنَّ يَنْبُذنَ من قولٍ يُصِبْنَ به مَواقعَ الماءِ من ذي الغُلَّة الصَّادي

فالعلاقات القائمة بين معاني الكلم في بنيةِ البيتِ علاقاتٌ إعرابيّةٌ، لا تَخرج عن علاقة الإسناد، والتّقييد ، والتّقرير، والتّبيين، ومن ثمّ كان بناءُ هذا البيت كلّه ينتمي إلى مستوى «النظم»، وهو كما ترى متماسكٌ ، فلا يفهم معناه إلا ببلوغِ أخراه.

يقُول عبدالقاهر: «فإذا نظرتَ إلى قول القُطامي: .... وجدتُك لا تحصلُ على معنًى يصحُّ أن يقالَ إنه غرضُ الشاعرِ ومعناه إلاّ عند قولِه: «ذي الغلة»[22].

ومنه هذا الأعشى:

ماروضةٌ من رياض الحزن معشبةٌ خضراءُ جادَ عليها مسبلٌ هطلُ
يضاحكُ الشمسَ منها كوكبٌ شرقٌ مــؤزرٌ بعميم النبت مكتهلُ
يوماً بأطيبَ منها نشرَ رائحة ولا بأحسن منها إذْ دنا الأصلُ

ومثله قول المرقش الأصغر: عمرو بن حرملة الضبعيّ :

وَمَا قَهوةٌ صَهباءُ كالمسك ريحُها تعلّ عَلى النّاجود طوراً وتقدحُ
ثوتْ في سَباء الدّنّ عشْرينَ حجّةً يُطانُ عليْها قَرمَدٌ وتروّحُ
سَباها رجالٌ منْ يَهودَ تباعدُوا لجيلانَ يُدنيها منَ الشّوق مُرْبحُ
بأطيبَ منْ فيها إذا جئتَ طارقًا منَ الليل، بلْ فُوها ألذُّ وأنصحُ

فهاتان صورتان شعريتان كلُّ صُورة جُملةٌ واحدةٌ ممتدّةٌ في رحمها جملٌ صُغرَى، ومع ذلك فهي على امتدادها من قبيل «النّظم»، على ما لا يخفَى عليك.

والنَّسقُ بأداة في مستوى «النظم» ليسَ علَى إطلاقه عند البلاغيين ، وإن تحقّق للمتعاطفين التّوافق في الخبريّة أو الإنشائيّة، بلْ إن اشتراطَ الجامع المعنويّ أولى من اشتراط التّوافق الخبريّ والإنشائيّ، فحيثُ تعاطفت جملتان، بل مفردان بأداة نسق في أي بيان عالٍ، بَلْهُ البيانُ العَليّ المعجز، فالعقل البلاغيّ باحثٌ عَن العلاقة الجامعة بيْن المتعاطفين.

الجملةُ على تنوّع امتدادتها الأفقيّة بدءًا من «المسند» و«المسند إليه» إلى ما لا يحدُّ هي وحدةٌ نحويّةٌ، تقومُ في ما بيْن عناصرها علاقاتٌ نحويةٌ ، لا تكاد تعدُو ما أشرتُ إليْه من «الإسنادِ» و«التّقييد»، و«التّقرير» و«التّبيين» .

وإذا ما كان مستوى «النظم» يكادُ ينحصرُ في ما هو وحدة نحويّة (الجملة) هي أصغرُ وحدةٍ لغويّةٍ مفيدةٍ قابلةٍ للتّحليل، فإنّ هذه الجملةَ

(الوحدة النحوية) يُمكن أنّ تكون نصّا (وحدة دَلاليّة) إذا لم تكن بحاجة إلى غيرها ؛ ليفهم المراد منها ،أيّ أنّه لا يلتفتُ إلى «سباقٍ» لها أو «لحاقٍ» ، فحينئذ يمكنُ أن تكون «نصًا»، لأنّ عيارَ النصّية ليس عيارًا كميًّا، بل هو عيارٌ ناظرٌ إلى استغناء القولِ عن غيره ، ليتحقق كمالُ فهمِه .

وبِهذا يبيّن لك أن تنوّع مستويات صُورة المعنى ليس مرتبطًا بنصيّة الخطابِ ، فقد يكون النّصُّ مقتصرًا على مستوًى واحدٍ، أو مستويين ، أو أكثر .

نظرُنا إلى مستوياتِ بناءِ صُورةِ المعنى، وهي مستوياتٌ تبدأُ بما عمُودُه العلاقاتُ النَّحويّةَ، وتدخلُ في ما وراء ذلك ممّا عمودُه العلاقات الدلالية، وليس إلى ما بِهِ يكونُ الكلامُ «نصّا» ، فنحنُ هنا نَجري على الغالب في بابِ البيان العَليّ: بيانِ الوحي قرآنًا وسُنّة، وعلى الغالبِ في بابِ البيان العالي: الإبداع الأدبيّ شعرًا ونثرًا، فالغالبُ أن يكون «النصّ» صُورة معناه ذات مستويات مُتداخلة : «نظم»، فـ «ترتيب»، فـ «تأليف»، فـ «تركيبٌ»، كلّ مستوًى يحتضنُ الَّذي قبلَه.

ما يكونُ بِه الكلامُ «نصًا» أعمُّ مِمّا نحنُ بصددِه من بيانِ مستوياتِ بناءِ صُورة المعنى. إذ يتحققُ ذلك في أيِّ مستوى منْ مستوياتِ بناء صُورة المعنى .

***

والمستوى التالي مستوى «النظم» هو (الترتيب)

«التّرتيب» توخّي ما يكون بيْن معاني الجُمل من علاقات غير الإعرابية (أي ما يكون بيْن المعاني الجزئية القائمة في كلِّ جملةٍ) في

بناء الصّورة الكلية: (النجم/ الصورة الكلية/ الفقرة) عَلَى حسبِ الأغراضِ التّي يُقالُ لها الكَلامُ.

ويدخلُ في هذا ما يقع بيّن الجمل من كمال الاتصال، وشبهه على اصطلاحِ البلاغيين.

وذلك ما تراه في قولِه تعالى: ﴿ **ذَلِكَ الْكِتَابُ، لاَ رَيْبَ فِيهِ، هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ** ﴾.

هذه ثلاثُ جملٍ – على وجه من التأويل[23] – بيّنها علاقاتٌ معنوية، والرّابطُ ليسَ عاملًا لفظيًا، ولذا جعل جمهرة البلاغيين ما بيّنها من ربط معنوي كمال اتصال.

يقُول عبدالقاهر: «ومثال ما هو من الجملِ كذلك قوله تعالى: ﴿ **آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه** ﴾ قوله: ﴿ **لا ريبَ فيه** ﴾ بيان وتوكيد وتحقيق لقوله: ﴿ **ذلك الكتاب**﴾ وزيادة تثبيت له، وبمنزلة أن تقول: «هو ذلك الكتاب»، «هو ذلك الكتاب» فتعيده مرة ثانية، لتثبته، وليس تثبيت الخبر غير الخبر، ولا شيء يتميز به عنه، فيحتاج إلى ضام يضمه إليه، وعاطف يعطفه عليه»[24].

وإذا ما تبصّرتَ أعظَمَ آية في كتابِ اللّه سبحانه وتعالى: «آيةَ الْكرسّي» ألفتيتها من تسعِ جُملٍ، كلّ جملة أقيم بناؤها على مستوى النّظم، بيدَ أنّ بناءَ الآيةِ كلّها أقيم على مستوَى التّرتيب. يُقول اللّه سُبْحانَهُ وتعالى: ﴿ **اللّه لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ** ﴾ (البقرة: 255).

العلاقات بيْن الجمل ليست بعلاقاتٍ إعرابية، بل هي علاقات معنوية على المستوى الجزئي، كما لا يخفى على متبصّرٍ. وهذا من مستوى الترتيب في بناءِ صُورة المعنى.

وتنظر في قَول الشّاعِر :

قَدْ يَنْفَعُ الأَدَبُ الأَحداثَ في مَهَلٍ وَلَيْسَ يَنْفَعُ بَعدَ الْكبرَة الأدبُ

إنَّ الْغُصُونَ إذا قَوَّمْتَها اعْتَدَلَتْ ولَنْ تَلينَ إذا قَوَّمْتَها الْخشَبُ

فترى أنَّ الشَّطر الثَّاني من كلٍّ قد عُطف على الأوّلِ ؛ فهذا من «النظم» وإذا نظرت إلى علاقة البيت الثاني كلّه بالبيتِ الأول رأيتها علاقة معنوية لا إعرابية ، فهو في قوة التوكيد البياني، وليس التوكيد النحوي. والتوكيد البياني على ما لا يخفى ليس من قبيل العلاقات الإعرابية (معاني النحو الوظيفية)[25].

والبيت الثّاني بمثابة المشبه به، والأول بمثابة المشبه، لأنهما معًا من قبيل «التّشبيه الضمني»، وهو صُورة من صُور «التشبيه التمثيلي» والعلاقة بينهما علاقة معنوية ، فهما متوافقان متآزران في المعنى، لهذا كانت علاقة البيت الثاني كله بالبيتِ الأول علاقة« التّرتيب» وليس «النظم»، وإن كان عبد القاهر جعل ما سماه في«الدلائل»: «الاتصال إلى غاية»، وأسماه البلاغيون المتأخرون» كمال الاتصال» من قبيل «نظرية النظم « ممَّا يجعلنا ندركُ أن «نظرية النظم» ليست بالمقصورِ أمرُها على العلاقاتِ النَّحويّةِ الإعرابيّة، فيدخلُ فيها المُستوَى الثَّاني من مُستوياتِ بناءِ صُورةِ المعنى: «الترتيب».

وأنت إذا ما تبصَّرت الصّياغة في كلٍّ ألفيت صنعةً لطيفةً، تأمّل قوله: (قد ينفع) وقوله : (في مهلٍ) ثم تأمل القطع في (ليس ينفعُه)،

وتقديمه الظرف على الفاعل (بعد الكبرة) (الأدبُ) إشارة إلى مصدر انتفاء النّفع ليس الفاعل، بل هذا الظرف، فهو ليس بمنتفع كيفما كان مستوى الأدب وإتقانه، وتأمَّل مقابلته: (بعد الكبرة) (الأحداث) ولم يقل (عن صغر) فاصطفى كلمة (الأحداث) الَّتي تحمل معنى التَّجدّد والتَّغير، والمتوائم مع النّفع المثبت في صدر البيت.

وتأمَّل التّناظر بين (إنَّ) في صدر البيت الثاني، و(قد) في صدر البيت الأوّل، ومناظرة (الغُصُون) في الثاني (الأحداث) لما في كلّ من الليونة، أي لما في كلّ من عامل القابليّة، ثم اختيارُه كلمة (اعتدلت) ولم يقلْ: «لانَت» لأنّها بنفسها ليّنة مع ما قدْ يكونُ فيها من عِوج، وهذا الاعتدال لا يرتدّ؛ لأنه صنعة تقويم، فسيبقى أثرُ التقويم لا يفنى، بخلاف الخشب، فنفى أن يلين، وكان النفيُ بـ (لن) مقدمة النتيجة المقدمة على الفعل (إذا قومتها) مستعملاً (إذا) قائلاً: (لنْ تَلينَ إذا قَوّمْتَها الْخشَبُ)[26] بينما جاءت النتيجة في الشّطر الأول بعد الفعل (إذا قومتها اعتدلت).

كذلك يَتَبَيّنُ لك مُستوَى «النَّظم»، ومستوى «التّرتيبِ» في هذين البيتين، وأنت ترى أنّهما على الرّغم من أنّهما من قَبيل المعاني العقليّة، وأنّ ذَنوب الخيال قليلٌ إلاّ أنّ الصّنعة والاختيار، واستدراك صوابٍ بيانيٍّ له في البيت منزلٌ عليٌّ.

وغير قليل مما يعرفُ بـ «التشبيه الضمنيّ» هو إلى الترتيب أقرب، إذا لم يكن بيْن ركنيه عاملٌ لفظيٌّ. التّناسُقُ الّذي بيْن معاني الجُمل هو الّذي أسميه «ترتيبًا» ، وهو ألطف من التّناسق الّذي بين معانِي الْكلم في بناء الجملة .

***

ويبقَى هنا ما هو محلُّ مراجعة:

عطف جملة على أخرى لا محلّ لها من الإعراب، وليس لها قيد معنويّ كما في قولِ أبي تمام في مطلع قصيدته «الرائية» في وصفِ الربيع:ربيع الكونِ، وربيع الخلّافة: المعتصم:

رقّتْ حَواشي الدّهرِ فَهيَ تَمرْمرُ وَغـدَا الـثّرَى في حلْيـهِ وتَكسّرُ

منْ أي المستوياتِ هو؟

أمِنَ «النَّظم» نظرًا إلى أنَّ الجامعَ بيْنهما أداةُ عطف «الواو» فإحداهما معطوف، والآخر معطوف عليْه، وإن لم تشاركها في حكم إعرابيّ ؛ فالجملةُ المعطوفُ عليْها (الأولى) لا محَلّ لها من الإعراب، فهي ابتدائيّةٌ، والابتدائيّةٌ من الجمل التي لا محلّ لها من الإعرابِ، أمْ هو من «الترتيب» نظرًا لأنّ العلاقاتِ بيْنهما ليسَ نَحوية، بل المسوّغ لـ «واو العطف» معنوي: أي معنى الجملة الأولى (المعطوف عليها) والأخرى (المعطوفة) ومثل هذا ينظرُ فيه كما يُنظرُ إلى الغرضِ أيّ إلى ما كان الرَّبطُ بسببٍ من التّقارب الغَرضيّ كما في عطْفِ القصّة على القصّة ؟

الذي أرجّحه أنّ عطفَ جُملة على أخرى لا محلّ لها منَ الإعراب، وليسَ لها قيدٌ معنويّ هومن قبيلِ «التّرتِيبِ» علَى نحو ما رأيتَ في مطلعِ قصِيدةِ أبي تمام.

ومن هذا ما تراه في قولِ الله سُبحانه وتعالى: ﴿ **أُوْلَـئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ (البقرة: 5).

إذا ما جعلنا قوله سبحانه وتعالى: ﴿ **الّذينَ يُؤْمنُونَ بالْغَيْب...** ﴾ (البقرة: 3-4) تبيينا لقوله تعالى ﴿ **المتقين** ﴾ في: (هُدًى للمتَقين) فقوله تعالى: ﴿ **أُوْلَـئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ** ﴾ استئنافٌ بيانيّ لترقب السّامع العرفان

بحال من ذكرت نعوتهم قبلُ. فيكون عطفُ ﴿ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ على جملة لا مَحَلّ لها من الإعرَاب، فالعطف يسميه البلاغيون «التّوسط بيْن الكمالين»، وحقّ هذه «الواو» أن تسمّى «واو وصل» لتبقى «واو العطف» مصطلحًا نحويًا خاصًا بربط المفرد، وما في قوتِه من الجمل الّتي لها مَحلّ إعرابي أو قيدٌ معنوي.

وإن جعلنا قوله جلّ ثناؤه: ﴿ الّذينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْب.... ﴾ (البقرة: 3) مستأنفًا لا نعتًا للمتقين، فيكون مبتدأً، وقوله عز وجلّ: ﴿أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مّن رَّبِّهِمْ ﴾ خبرًا له، عطف عليْه ﴿ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ كان هذا العطفُ من قبيل مستوى «النظم»، لأنّه عطف جملةٍ على أخرى لها محلٌّ من الإعرابِ.

***

ومن هذا قول المرقش الأكبر: عمرو بن سعد الضّبعيّ:

النَّشرُ مِسْكٌ، والوجوه دنانيرُ وأطرافُ الأكفِّ عَنَمْ(27)

بناءُ البيتِ من ثلاثِ جملِ كلُّ جملةٍ أقيم بناؤها على النظم (العلاقات الإعرابية) أمًّا ترتيبً الجمل الثلاثة فيما بينها، فليس على أساس من معاني النحو في شيءٍ، ولهذا يجوزُ في النحو أن تقدّم الثّالثة على الأولى ، وتؤخّر الأول ، فتجعلها الأخيرة، ولا يكون ما يُمنع نحوًا، أمًّا المعنى الشّعريّ فضلا عن الوزن، فإنّه يَمنعُ من أن يُقدّم شيءٌ على شيٍّ من أنّ العلاقات بيْن الجملِ الثلاثة علاقاتٌ معنوية:

رائحة النشر أولى بالتّقديم على ما بعدها، ثم يتلوه حال الوجوه، ثم حال أطراف الأكف. وذلك وفقًا لما يقتضيه منطقُ ترتيب المُدْرَكات في السبقِ :

أوّل ما يلقاك وتتلقاه هو الرَّائحة، فإنها لا تحاجزها حواجزُ، فهي تشمُّ من وراء، وفي حندس الليل، ثَم يتلو ذلك البصرُ بحال الوجوه، وهي إلى الحالِ النَّفسيّة أقربُ منها إلى الحال الحسّيّة ، بمعنى أنّ مناطَ الالتقاءِ بين الوجوه والدَّنانير ليس الجانبَ الشَّكليّ والحسيّ وحده، فقد تكونُ الوجوهُ إلى السُّمرة أقربَ، وبرغم من ذلك تُشَبَّه بالدّنانيرِ في صفاء اللّونِ، وليس في صفرتِه، وفي إشراق أثرِها النَّفسيّ بالبُشري واطمئنانِ النَّفس عند بصرِها بالدِّينار، ثمّ يأتي ما لا يُمكنُ إدراكه إلا بالملامسةِ، ولا يُراد من التَّشبيه بالعَنَم اللّونُ وحده، بل ما وراءَ اللَّون ؛ فلونُ الحمرة في أطرافِ هذه الأكفِّ جُوانيّ المصدر لا برانيّه: أطرف الأكفِّ إذا كانت عَنَمًا، فهي تمتاز بأمرين: اللّين، والحُمرة الَّتي هي وليدةُ نعومة تكشفُ على لونِ الدّم الجارِي فيها، وهو دمُ شبابٍ وأنوثة تنشرحُ بها النفسُ عند المَرْأى واللَّمَسِ(28).

وعلى أيّ ، فالَّذي قوَّى جعلَ هذا من «الترتيب» أنّ هذه «الواو» ليست «واو» عطفٍ تشرك ما بعدها ما قبلها في حُكم إعرابيّ، أو قيدٍ معنوي، بل أشركت ما بعدها فيما قبلها في الغرضِ «فهي عندي « واو وصلٍ»، وعلينا أن نفرق بيْن «واو العطف» النّحويّة، وبيْن «واو الوصل» البلاغيةٍ/ البيانيّة، وبيّن أنَّ بيْن معنى كلّ جملة من هذه الجمل في البيت من التَّلاحظ ما يجعل ما بعد «الواو» لا يأنسُ بمقامه إذا ما قدّم، بلْ ينبو به الحالُ، ويقلقُ مضجعه.

العبرةُ عندي في التَّفريق بيْن مستوى «النّظم» ومستوى «التّرتيب» في جملتين بينهما أداةُ ربطٍ هي وظيفةُ الأداة، فالأدواتُ بوظائفها، ألا ترَى أنّه ليس لنا أن نَعدّ ما تصدر بـ «واو الاستئناف البيانيّ» أو ما يُسمّى

بـ «عطف القصّة على القصّة» من قبيل المعاني النحويّة ، لأنّه ليس الذي اعتمد هنا أمرًا نحويًا بل هو أمرٌ بيانيّ، فكان مثلُ هذا جديرًا بأنْ يكون من قبيل «التّرتيب» لا «النّظم».

والنّسقُ بأداة في مستوى «النّظم» ليسَ علَى إطلاقه عند البلاغيين، وإن تحقّق للمتعاطفين التّوافق في الخبريّة أو الإنشائيّة بلْ إن اشتراط «الجامع المعنويّ» أولى من اشتراط التّوافق خبرًا، أوْ إنشاءً، فحيثُ تعاطفتْ جملتان بل مفردان بأداة نسق، فالعقل البلاغيّ باحثٌ عن العلاقة الجامعة بيْن المتعاطفين على مًا بيّنتُ لك من عطف قوله: «الوجوه الدنانيرٌ» على قوله: «النشر مسكٌ»، وترى ذلك بارزًا في نظر العقل البلاغيّ في مقتضي العطف في قول اللّه سبحانه وتعالى: ﴿ **أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ** ﴾ (الغاشية : 17-20).

يقُول الزمخشري (ت: 538هـ) : «قد انتظمَ هذه الأشياءَ نظرُ العرب في أوديتهم وبواديهم ؛ فانتظمها الذّكر على حسب ما انتظمها نظرُهم . ولم يدْعُ من زعم أنّ الإبلَ السّحابُ إلى قوله: إلاّ طلبُ المناسبة»[29].

يشير الزمخشري إلى أنّ الذي أوّل كلمة «الإبل» في قول اللّه تعالى: ﴿ **أفَلا ينظرون إلى الإبل كيْفَ خُلقت** ﴾ بـ «السّحاب» حمله على ذلك التّأويل طلبُ المناسبة لقوله ﴿ **وإلَى السّماء كيف رفعت** ﴾ لما بين السّحاب والسماء من تناسب، فصرفه طلبُ المناسبة بيْن المتعاطفين إلى هذا التأويل البعيد، ولولا هذا ما كان يخطر إلى حُسْبَانه أن «الإبلَ» تأوّل بـ «السّحاب». وفي هذا دلالة على أن لطلبِ المناسبة أَهميةً بالغةً فاعلةً عندهم، وقد يكون الحرصُ على تحقيقها سببًا في التكلّف في التأويل.

***

وقدْ يَأتِي مِنْ عبدِ القاهر ما يُوجبُ النظر، والمراجعة. يقُول:

«واعلمْ أنَّ من الكلام ما أَنتَ تعلمُ إذا تدبَّرتَه أَنْ لم يحتجْ واضعُه إلى فكرٍ ورويّة حتى انتظمَ له. بل ترى سبيلَهُ في ضمِّ بعضه إلى بعض سبيل مَنْ عَمدَ إلى لآلٍ، فخرطَها في سلك، لا يبغي أكثَرَ من أن يمنعَها التفرُّقَ، وكمن نَضَدَ أَشياءَ بعضَها على بعض، لا يُريدُ في نَضْده ذلكَ أن تجيءَ له منهُ هيئةٌ أو صورةٌ، بل ليس إلاَّ أن تكونَ مجموعةً في رأيِ العَين.

وذلك إذا كان معناكَ معنى لا يحتاجُ أن تصنعَ فيه شيئاً غيرَ أن تعطفَ لفظاً على مثله، كقولِ الجاحظ:

«جنَّبكَ اللُّه الشُّبهةَ، وعصَمكَ منَ الحَيْرة، وجعَلَ بينَكَ وبينَ المعرفة نَسَباً، وبينَ الصّدقِ سَبباً، وحبّب إليك التثبُّتَ، وزيّنَ في عينك الإنصافَ، وأذاقَكَ حلاوةَ التّقوى ، وأشعرَ قلبَكَ عِزّ الحقّ، وأودَعَ صدرَك بَرْدَ اليقين، وطَرَد عنك ذُلَّ اليأسِ، وعرَّفَك ما في الباطلِ منَ الذلّة ، وما في الجهل من القلّة «......» ».

فما كانَ من هذا وشبهه لم يجبْ به فضلٌ إذا وجبَ إلا بمعناهُ، أو بمُتونِ ألفاظه دونَ نظمه وتأليفه ، وذلك لأنه «**لا فضيلَةَ حتّى ترى في الأمرِ مَصْنَعاً وحتى تجدَ إلى التخيُّر سبيلاً، وحتّى تَكون قد استدركت صَوبًا**»[30] أَيّ سعيت إلى صوابٍ يشرفُ موضعه ويصعبُ الوصول إليّه، وتركت خطأً يُحتاج في التّحفظِ منه إلى لطف نظرٍ، وفضل روية وقوةِ ذهنٍ وشدّة تيقّظ[31].

هذا الذي قالَه عبد القاهر يبيّن فيه أنّ مقالة الجاحظ بُنيت على نظم كلّ جملة على حيالها، وليس في بناء القول ما يوجب أن يكون ما

قدّم مقدمًا فريضة بلاغيّة، بل لك أن تُعيدَ نسقَ الجُملِ فيما بيْنها، ثُم لا تفقد شيئًا لا في بنية الجملة، ولا في بنية القول.

هذا من عبدالقاهر لا يحسُن تسليمه، بل لنا أن نعيدَ التّبصّرَ في العلاقات المعنويّة بين الثلاثَ عشرةَ جملةً هي التي أوجبت بلاغة التَّرتيب القائم بيْنها، فشأنُ هذا البيانِ العالي الّذي استفتح به الجاحظُ، وهو من هو في صنعة البيان كتابه الجليل (الحيوان) لا يمكنُ أن يكونَ نسقُ القولِ فيه عفوَ الخاطرِ، ولم يسعَ فيه إلى إدراك صوابٍ يشرفُ موضعُه، ويصعبُ الوصُولُ إليْه.

قد يُقال إنَّ عبدالقاهرِ في كتابه «أسرار البلاغة» قال في مقالة الجاحظِ هذه قولاً آخر، يبرزُ ما فيها من الحسْنى من وجهٍ آخر، يقُول:

«إن أردت أن تعرف مثالاً فيما ذكرتُ لك، من أن العارفين بجواهر الكلام لا يعرِّجون على هذا الفنّ [أي البديع] إلاّ بعد الثّقة بسلامة المعنى وصحّته، وإلاّ حيثُ يأمَنون جنايةً منه عليه، وانتقاصاً له وتعويقاً دونه، فانظر إلى خُطَب الجاحظ في أوائل كتبه هذا - والخُطبُ من شأنها أن يُعْتَمَد فيها الأوزانُ والأسجاعُ، فإنها تُرْوَى، وتُتناقل تَنَاقُلَ الأشعار، ومحلُّها محلُّ النّسيب والتّشبيب من الشّعر الّذي هو كأنّه لا يُرَادُ منه إلاّ الاحتفالُ في الصنعة، والدَّلالةُ على مقدار شَوْطِ القَرِيحَة، والإخبارُ عن فَضْل القوة، والاقتدار على التفنُّن في الصّفةِ - قال في أول كتاب الحيوان: «جَنَّبك اللّه الشُّبْهة........».

فقد ترك أوَّلاً أن يوفّق بين «الشبهة» و«الحيرة» في الإعراب، ولم يَرَ أن يَقْرن «الخلاف» إلى «الإنصاف»، ويَشْفَعَ «الحق» بـ «الصدق»، ولم يُعْنَ بأن يَطْلُب «لليأسِ» قرينةً تصل جناحَه، وشيئاً يكون رَدِيفاً له ،

لأنّه رأى التوفيق بين المعاني أحقَّ، والموازنة فيها أحسن ، ورأى العناية بها حتى تكونَ إخوةً من أب وأمٍّ، ويذَرَها على ذلك تَتّفقُ بالوداد، على حسب اتّفاقها بالميلاد، أَوَّلى من أن يَدَعها ، لِنُصْرَة السجع وطلب الوزن ، أولادَ علّة ، عسى أن لا يوجد بينها وفاقٌ إلاّ في الظّواهر، فأمّا أنْ يَتَعَدَّى ذلك إلى الضّمائر، ويُخْلص إلى العقائِد والسّرائر، ففي الأقلِّ النادر»(32).

قد يقال ذلك، ولكنّك إن نظرت رأيت أنّ عبدالقاهر ينظر إلى التوافق في بنية الجملة، وأن الجاحظ ترك البديع من أجل أنْ يحقّق لمكونات الجملة تآخيًا جوانيًّا ، فهو الأحقُّ بالعناية من تحقيق التناغي الصّوتي بين الجملتين إذا ما تعارض تحقيقهما معًا.

هو في «الأسرار» ينظرُ إلى أنّ المعاني في مستوى بنية الجملة يتطلبُ تحقيق حسنِ اقترانها فيما بينها ترك فنون من البديع فيما بينها وبين أترابها من الجمل ، لا تحقّق للمعاني مزيّةً، بل توقِعُ بها بليّة : تنقلُها من أنْ تكونَ إخوةً من أب وأم إلى أَوْلادِ علّة.

وهو في «الدّلائلِ» ينظرُ إلى أنّ ما قدّم لا يستلزمُ ما أُخّر، وما أُخّر لا يُبنى علَى ما قدّم، فاختلفت جهتا النّظر. فقال في «الدّلائل» غير ما قال «في الأسرار» وقولُه في «الأسرارِ» لا تثريب عليه.

أمَّا ماقالَه في«الدلائل» ففيه نظرٌ كاشفٌ من «عبدالْحميد الفراهيّ» بيّن فيهِ ما بين الجملِ المكونات البيان كله من وشائج القُرى، والتلاحظ، والتّآخي:

أبرز عبدُالحميد الفراهيّ وجهًا لتمكن جمل هذه الفقرة من كلام الجاحظ في مواقِعها ، وأَنّ كلّ جملة هي آنسة بما قامت فيه، وليس كما

ذهبَ إليه عبد القاهر منْ أنه لا فضيلة للتأليف فيها، يقول: «فاعلَمْ أنّ الشُّبهةَ أوّلُ البَليّة، فتغادرُ المَرْءَ مُتحيّرًا، لا يدري أيّ الأمرينِ يُرجّحُ ، فإنْ كانَ لَهُ سَببٌ إلَى المَعرفَة مَالَ إليْها، ،فهديَ إلى الصّدق، وحينَئذ يَحتاجُ إلَى التّثَبّت عليْه، ثُم التّثَبُّتُ يَعُودُ تعَسُّفًا إذا نَبّذَ الإنْصَافَ ، فَيجمَدُ عَلَى مَا عرفَ، ولا يَصْعَدُ إلَى مَا هُوَ أرْفَعُ منْهُ ، فإنْ زُيّنَ في عَيْنه الإنصَافُ تَاقَ إليْه، وَهَاهُنا كَمُلَتْ لَهُ أسبَابُ العلْم، فهذه ستٌ منازلَ في العلْم.

ثُمّ لابُدّ منَ العمل بما عَلمَ، وإلاّ فَسَدَ رَأْيُهُ، فَيُوشكُ أنْ يَرَى البَاطلَ حقًّا ، وبذا عَلمتَ شدّةَ حَاجَتنَا إلى تَهذيب أخلاقنا ؛لأجل إصَابَة الرّأي، فَمنَ الأوّل احتَاجَ المَرْءُ مَدَدَ التّقوَى، فَإنّها منْبَعُ الخَير، وَالمُتّقي في هَذه الدّار الفَانيَة رُبّمَا ابْتُليَ بالبُؤس والضُّرّ، فإذا نبذَ الدُّنيا وقنَعَ بالتّقوَى، فنَدّه النّاسُ، واسْتهانَهُ الجمهُورُ فإنْ صَبرَ علَى الضُّرّ، فكَيْفَ يَصْبرُ عَلَى المَهانَة إلاّ أنْ يَشْعُرَ بذلُّ البَاطل، وعزّ الحَقّ، فَيُكْرمَ نفسَهُ، ويَهُونَ في عَيْنه جَاهُ الأشرَار ؛ ليقينه الثّابت بفلاح المُتّقينَ، فبهَذَا العزّ الّذي أُشربَ قلْبُه طرَدَ عَنْهُ ذُلَّ اليَأس، ولَو هَجَمَتْ الشّدائدُ، وبَعُدَ عَنْهُ الوعدُ الإلهيُّ فحينَئذ يَرَى البَاطلَ عَيْنَ الذلّة، ويرَى الجَهلَ عَينَ الفقر» أهـ(33).

يتبيّن لك من تأويل الفراهيّ مقتضيات نسق الجمل في البيان الجاحظيّ الذي لم ير عبد القاهر فضلاً لهذا النسق، منْ أنه خواءٌ من الاختيار والصّنعة واستدراك الصواب.

وما أبرزه الفراهيّ ببصيرته النافذة في غور أنساب الجمل الجاحظية هو من قبيل الترتيب بيْن معاني الجمل، ولا معاني الكلم، وهذا مطلبٌ أعلى من مطلب النظر فيما بيْن معاني الكلم من أنساب.

المهمُّ أنَّ هذا الذي جاء من الجاحظ هو على سَنَنِ مواضع في القرآن الكريم قد يقُال فيها ما قاله عبد القاهر في «الدّلائل» بشأن مقال الجاحظ: ليس فيه ما يوجب تقديم ما قدم، وتأخير ما أخر. ألا ترى أنّه يمكن أن يأتي من يقُول ما الذي يمنع أن ننسّق جمل آية الكرسي محافظين على عددها وبنية كل جملة، غير أنّه نقدم ونؤخر؟

كذلك يُمكن على نهج ما ذهب إليّه عبد القاهر أن يأتي من يقُول إنّا يمكن بلاغة أن نعيدَ نَسقَ الآيات السّبع في أول سورة (المدّثر): ﴿ **يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ * وَلا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ × وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ** ﴾ (المدثر: 1-7)[34].

ما الذي يمنع بناءً على مقال عبد القاهر أن يقُال في غير القرآن: يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ، فَأَنذِرْ، وَالرُّجْزَ، فَاهْجُرْ، وَثِيَابَكَ، فَطَهِّرْ، وَلا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ، وَلِرَبِّكَ، فَاصْبِرْ، وَلا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ، وَرَبَّكَ فَكَبر.

ومن ثمَّ لا يكون في ترتيب الآيات فضيلةٌ بلاغيّةٌ، وأنّ الحجازَ المانعَ من تغيير النّسق مانعٌ دينيّ إيماني يَلتزمُ به من يؤمن بالقرآنِ، وليس مانعًا بيانيًا قائمًا في النصّ يلتزم به من لا يؤمن بالقرآن، وبذلك تكونُ مقاربةٌ بيْن هذا المذهب ومذهب من يقُول إنّ العلّة الوَحيدة لإعجاز القرآن أنّه كلامُ الله سبحانه وتعالى، أما بلاغتُه، فكمثل بلاغة غيرِه، وهذه لا يرضاها عبد القاهر البّتة، وهو متقاطعٌ تمامًا مع قولِه:

«أعجزَتْهُم مزايا ظهرتْ لهم في نظمه، وخصائصُ صادفوها في سياقِ لفظه، وبدائعُ راعتهم من مبادئ آيِه، ومقاطعِها، ومجاري ألفاظِها، ومواقعِها، وفي مضربِ كلّ مثلٍ، ومساقِ كلّ خبرٍ، وصورةِ كلّ عظةٍ وتنبيهٍ وإعلامٍ وتذكيرٍ وترغيبٍ وترهيبٍ، ومع كلّ حُجةٍ وبُرهانٍ وصفةٍ وتبيانٍ. وبَهرَهُم أنّهم تأمَّلوهُ سورةً سورةً، وعُشراً عُشراً، وآيةً آيةً، فلم يجدوا في الجميع كلمةً ينْبو بها مكانُها، ولفظةً يُنكرُ شأنُها،

أو يُرى أنّ غيرَها أصلحُ هناك، أو أشبهُ، أو أحرى، وأخلق. بل وجدُوا اتّساقاً بَهرَ العُقولَ، وأعجزَ الجمهورَ، ونظاماً، والتئاماً، وإتقاناً، وإحكاماً لم يدعْ في نفسِ بليغ منهم – ولو حكّ بيافوخه السَّماء – موضعَ طمع حتى خرسَت الألسنُ عَن أن تدَّعيَ، وتقولَ، وخَذيتِ القُرُوم، فلم تملكْ أن تَصولَ»[35].

لهذا قلتُ إنّ مستوى «التّرتيب» بيّن الجمل أعلى منزلاً من مستوى «النظم»، ولا يكون «التَّرتيب» إلا مبنيًا عل تحقّق النّظم في مكونات مستوى «التّرتيب» .

والعنايةُ بهذا المستوَى من بناء صُورة المعنى حرًى أن تسامق ما أولاه البلاغيون لمستوى «النظم» من عناية تنظيرية وتأويلية. وفيضٌ بالغٌ من أسرار بلاغة الخطاب العالي بَلْهُ العليّ المعجز قائمةٌ في هذا المستوى من بناء صُورة المعنى: مستوَى الترتيب.

***

المستوى الثالث: (التأليف)[36]:

«التأليف» علاقةٌ تقومُ بين مكونات بنية المعقد أو الفصل[37]ومنْ ثَم، فالتأليف هو توخّي ما يكون بيّن معاني (النُّجوم أو العُشر كما يسميه عبدالقاهر / الصُّورِ الكُليّة/ الفقَر) من علاقات في بناء المعقد/ الفصل عَلَى حسبِ الغرضِ المرحليّ الّذي يُقالُ له الكَلامُ.

كلّ معنى جزئيّ لصورة، أو نجم، أو فقرة يتآلف مع سِباقه، ولِحاقه على لاحبِ السّياق وصُولاً إِلى الفصَل/ المعقِد ذي الغرضِ المرحليّ.

«المعقِد» يتكوّنُ من مجموعِ صورِ كليّةِ (نجوم/ فقر) وعمودُ بنيته هو «التأليف» ، فهو إذن يتمثّلُ فيما بيّن معاني الصُّور الكلية من علاقات توجبُ نسقَها في بنية «المعقِد» .

ومَعنَى الصُورةِ الواحدةِ (النجم/ العُشر/ الفقرة) مكونٌ من معاني الجُمل المُكوّنة للصُّورة (النجم/ الفقرة)، كما أنّ معنى «المَعقد» (الفصل) الوَاحد مكوّنٌ منْ معاني الصُّورِ...، وهذا التّناسقُ بيْن معاني الصُور أسمّيه تَألَيفًا، لأنّه أوغلُ فِي اللطفِ، وذلك شأنُ التّأليف .

وهذا ما لم يكنْ من عبدِالقاهر مزيدُ اعتناءٍ به كما كان منهُ فِي مستوى (النظم) ثُمّ مستوى (الترتيبِ).

وممَّا هُوَ قويّ الدّلالة على هذا «التأليف» ما تراه فِي نسق آيات أحكام المُعاملات الماليّة فِي سورة (البقرة) . تبدأ الآياتِ بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ **مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ** ﴾ (البقرة : 261).

ليختم هذا «المَعقد» بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ **وَإِن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِباً فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلاَ تَكْتُمُواْ الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ** ﴾ (البقرة : 283).

- أقيم هذا «المَعقِد» من أربعِ فِقر (صور كلية).
- الفقرة الأولى فقرة (الصدقة: ي 261-274).
- الفقرة الثانية فقرة (الربا: ي 275-281)
- الفقرة الثالثة فقرة المداينة والمبايعة : ي: 282)
- الفقرة الأخيرة فقرة الرهن: ي: 284).

نسق هذه الفقر فيما بينها هو «التّأليف» وهو قائمٌ بيْن (النجوم/ الصّور/ الفقر) على أساس من الأغراض والمقاصد والمرامي المَرْحليّة للقول، فلكلّ فِقرة موضوعٌ له غرضٌ مَرْحليٌّ.

وانظرْ في قصة سيدنا موسى – عليْه السّلام – مع العبد الصالح، مرَّت بثلاثة أحداث: خرق السفينة، ثم قتل الغلام، ثم بناء الجدار.

ظاهر الأمر أنّه يُمكنُ أن يقدّمَ بعضُها على بعض، وهي أحداثٌ في قصَّة واحدةٍ ، ولكن إن تبصّرت أمرَ سَيّدِنَا موسىً – عليْه السّلام – وما كان بِه ومنه قبل النبوّةِ، وعلاقة ذلك بسِياق القصّة رأيت أن سيّدنا موسى– عليْه السّلام – قد مرّ هُوَ بالأحداث الثلاثة، ولم يتعجبْ منها ، بل لو تذكرها لما تعجب من صنيعِ الْعبدِ الصالح:

يقُولُ البقاعيّ: « وقد نبه الله – سبحانه وتعالى– موسى – عليه السّلام – كما في تفسير الأصبهانيّ وغيره بما فعل الخضر على ما وقع له هو من مثله سواء بسواء:

فنبهه – بخرق السفينة الذي ظاهره هلك وباطنه نجاة من يد الغاصب – على التَّابوت الذي أُطبق عليه ، وأُلقي في اليمِّ خوفاً عليه من فرعونَ الغاصب، فكان ظاهرُه هلكاً وباطنه نجاة.

ويقتلُ الغلامَ على أنّه كان معصومَ الحركة في نفس الأمر في قتله القبطيّ ، وإن لم يكن إذ ذاك يعلمه لكونه لم يُنبّأ.

وبإقامة الجدار من غير أجرِ على سَقيه لبناتِ شعيب – عليه السلام – من غير أجرٍ مع احتياجه لذلك»[38].

فهذه الأحداثُ مرتّبةٌ زمنيًا على ترتيب الأحداثِ التي وقعت لموسى – عليهِ السّلام – قبل نبوته.

وننظر في هذه القصة من وجهٍ آخر، علاقة الأحداثِ ببعضها، فنجد تناسبًا :

إذا ما نظرت في الحدثِ الأول (خرقُ السفينة) ألفيتَ أنّ فيه منجاةً لجماعةِ ضعافٍ من ظلمِ سلطانٍ لا طاقةَ للمظلوم في دفعهِ ، وهُو ظلمٌ من راعٍ لمرعيّ في إمرتِه.

وفي الحدثِ الثّاني (قتل الغلام) ألفيت أنّ فيهِ منجاةً منْ ضررٍ يكون من صغيرٍ لكبيرٍ، هو الوالي عليْه ، فهو ظلمٌ من مرعيّ لراعٍ.

وفي الحدثِ الثّالثِ (بناء الجدار لغلامين يتيميْن) ألفَيتَ أنَّ فيه منْجاةً من ضررٍ من عامةٍ لصغيرين من أنفسهما .

أنت ترى بيْن «الأوّل» و«الثاني» تقابلاً من وجه، وتناظرًا من وجه، وترى بيْن «الأوّل» و«الثالث» تناظرًا من وجه. فهو كـ «ردّ العجزِ على الصّدر»: فالثالثُ ضررٌ يقع ممّن شأنهم أن يكونوا رعاةً حماةً كافلين لهذين اليتيميْن، والأول ضررٌ يقع ممّن شأنُه أن يكونَ حاميًا لأصحابِ السّفينة راعيًا لهم معينًا لهم على حسن طلبهم الرزقَ الْحلالَ.

وإذا نظرت في الحدثِ «الثاني» رأيت الضّررَ آتيًا من قلبِ الأسرة، ممّن يؤمّل أن يكونَ يومًا عونًا لوالديه، لا أن يرهقهما طغيانًا وكفرًا.

وتنظرُ من جهةٍ أخرَى، فترَى في «الأوّل» وقايةً من ضرر آتٍ من أعلى (الملك)، وفي «الثّاني» وقاية من ضررٍ داخليّ (الابن)، وفي «الثّالث» وقايةً من ضررٍ خارجيّ (العامة).

وتنظر، فترى في «الأوّلِ» صلاح الشعبِ قيضَ له من يدفع عنه ظلم ماليكه.

وفي «الثّاني» صلاح الوالدين قيضَ لهما من يدفعُ عنهما ظلم وليدهما.

وفي «الثّالث» صلاح الوالدين قيض لولديهما من يدفع عنهما ظلم الآخرين.

فكان الصّلاح في الأحداث الثلاثة كهفًا يحفظُ أهل الصلاح، كما حفظ الكهف الفتية. فكان «الكهف» جديرًا أن تسمّى بِه السُّورة.

وتنظر، فتجدُ الحدثَ «الأوّل» (الوقاية من ظلم الملك) يناظر وقاية فتية الكهفِ من ظلم الملك أيضًا.

وفي الحدث «الثَّالث» تجدُ بناء (العبد الصالح: الخَضر) جدارًا يحفظُ كنزًا ليتَيمين منْ عدوان الغوغاء من العامة يناظر بناء ذي القرنيين (العبد الصالح) سدًا يحفظ النَّاسِ من ظُلم الغوغاء: (يأجوج ومأجوج).

وفي الحدثِ «الثّاني» تجدُ كُفرانَ صاحبِ الجنتين، وإيمانَ صاحبه، وما بينهما من منازعة يناظره كفران الغلام، ومنازعته والديه، كما يشير إليّه قوله سبّحانه وتعالى: ﴿ **فَخَشِينا أن يُرهِقهُما طُغيانًا وكُفرًا** ﴾.

المهمّ أنّ ثمّ وجوهًا عدّة لنسق هذه الصور القصصية في هذا المعقد منْ معاقد سُورة الكهف، وهذا النَّسقُ هو من باب تأليف مكوّنات القصَّة الواحدة التي تشكّلُ مَعقِدًا. يُجمعُ إلى معاقد تتركّبُ منْها السورة (النّصّ).

وتنظرُ في سُورة «يوسف» تجدها تألفت من معقدين:

- المعقد الأول صورٌ ممَّا كان في مقتبل أمر «يوسف» عليّه السّلام، وهو صغير في إخوته.
- والمعقد الآخر ما كان في فتوته، وهو في بيّت سيده، ومختتمِ أمرِه.

كلّ مَعقد تكونُ من ثلاث مراحل: مرحلة التآمر، ومرحلة الابتلاء، ومرحلة الاجتّباء.

أولاً: في المعقد الأول :

صورٌ ممَّا كان في مقتبل أمر«يوسف» عليّه السّلام ، وهو صغير في إخوته (ي : 7-22) : تجده من ثلاثِ مراحل:

- المرحلة الأولى: تآمر أخوتِه ، وتمكنِهم من أن يأخذوه ، وأن يلقوا به في الجب (آي : 7-18).
- والمرحلة الثانية: مرحلة الابتلاء والأسر والسجن، هو ما كان في الجُبِّ، والتقاطِه وبيعه بثمن بخسٍ (آي: 18-20).
- والمرحلة الثالثة :مرحلة الاجتباء ، شراء عزيز مصر ، ونزوله منه منزلة عليّة (آي: 21-22).

ثانيًا: في المعقد الآخر:

ما كان في فتوته، وهو في بيْت سيده، ومختتم أمرِه (آي : 23-101):

- **المرحلة الأولى:** مرحلة التآمر: تآمرُ امرَأة العزيز والنسوة:(آي: 23-31).
- **والمرحلة الثانية:** مرحلة الابتلاء: السّجنُ (آي : 32-42).
- **والمرحلة الثالثة:** مرحلة الاجتباء، براءتُه، خروجه واعتلاؤه منزلاً رفيعًا في قصر العزيز، واستقدامُ أبويه، وإخوته، وعلو شأنهم. (آي: 43-101).

هذا النّسقُ في بناءِ كلّ معقدٍ من هو ما أسميّه « البناء التّأليفيّ»، فهو نسقٌ بيْن مكونات «المَعقد» .

وليس يخفَى أنّ ما يرْبطُ بيْن مكونات «المعقد» (الفصل) ليس بعلاقة إعرابية، وليس بمعنى جزئيّ تحملُه جملة نَحوية، بل هو علاقةٌ معنويةٌ (غرض جزئي) تدور عليها مكونات «المَعقدِ» (الفصل) كلّه .

***

المستوى الرَّابع: (التَّركيب):

وهو توخّي ما يكون بيْن معاني «المعاقد» (الفصول) (أي الأغراض المرحلية/ الجزئيّة للمعقِد) من علاقة في بناء النصّ (السورة في البيان القرآني أو القصيدة، الخطبة... في بيان الإبداع البشريّ) عَلَى حسبِ ما لهذا النّصّ من عرض محوريّ رئيس، ومقصود أعظم ، ومغزى مركزيّ يُساق له الكلامُ كلُّه ممَّا يُحقّقُ للنصّ وحدة المُغزَى، وهي وحدة تؤلفُ بيْن الموضوعاتِ المتعددةِ المتنوعةِ في أغراضِها المرحليّة[39].

من هذا ما تراه من نسقِ معاقد سُورة البقرة ، وقد تكلم العلماء في هذا، وأبانوا عن الأقسام (المعاقد) التي تركبت منها السورة.

وكذلك يمكنك أن تراجع النّظر فيما أَبَنْتُهُ لك في سورة «يوسف» فقد كان فيما ذكرتُ إشارةٌ إلى بناءِ السّورة من معقِدين حددتهما، وحدّدتُ ما تشكل منْه كلّ «معقِد».

ولك أن تنظر سورة (الضحى). يقُول الله سبحانه وتعالى :

﴿ بسم الله الرَّحمَن الرّحيم وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى * أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى * فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾ (الضحى: 1-22).

فهذه إحدى عشرة آية هي أربعةُ معاقد على النحو التالي:

- **﴿ بسم الله الرّحمَن الرّحيم وَالضُّحَى وَاللّيْلِ إِذَا سَجَى**
- **مَا وَدّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى**

- **أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى× وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى ***
- **فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ× وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾.**

استفتحت السورة بالقسم: ﴿ **وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى** ﴾.

وجاء جواب القسم من ثلاث جمل:

﴿ **مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى** ﴾.

فهذا يمثُل الوعد الإلهي لنبيه صلّى اللّهُ عليّه وسلّم ليطمئنّ فؤادهِ، ومن ثَم لنْ يجد التوجسُ خيفة أو القلقُ سبيلاً إلى قلبِ النبيّ صلّى اللّه عليّه وسَلّم .

وإذا نظرت في هذه الجمل ألفيت كلّ جملةٍ تحملُ وعدًا بنعمةٍ جليلة، رتّبت ، ونسقت نسقًا بديعًا.

ثم جاء ما يزيد هذا الوعد قرارًا في قلبه ، بتذكيره وتقريره بنعم سبقت عليّه من ربِّه سبحانه وتعالى منذ أن نشأ إلى أنْ جعله نبيًّا، تجدُ هذه أيضًا ثلاث جمل (آيات) كلّ جملة (آية) تحملُ نعمة أنعمها عليه: ﴿ **أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى × وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى** ﴾.

هذا الاستفهام الإقراريّ يملأُ القلبَ يقينًا، وهو في هذه الحقبة من الدّعوة شديد الاحتياجِ إلى ذلك المَددِ الربّانيّ.

وتنظر، فتجدُ هذه الجملَ الثلاثَ منسوقةً على النّحوِ الذي جاءت عليه الجملُ (الآيات) السابقة، فالأولى في القِسْمِ الأوّل: ﴿ **مَا وَدَّعَكَ**

رَبُّكَ وَمَا قَلَى ﴾ تعادلُ الأولى في القِسْمِ الثّاني: ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى ﴾.

والثانية تعادل الثانية: ﴿ وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى ﴾ تعادل الثانية: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى ﴾.

والثالثة: ﴿ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى ﴾ تعادل الثالثة: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى ﴾.

وتنظر في الآيات الثلاث الأخيرة، تجدها قد تكفَّلت بالأدبِ له، وتربيتِه، ودعوتِه إلى أن يفعلَ في أُمّتِه ومعها ما فعل الله سبحانه وتعالى معه :

﴿ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ * وَأَمّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾.

وتنظرُ فتجدُ الأولى: ﴿ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ ﴾ تعادل الأولى في القسمين (المعقدين) السابقين : ﴿ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى /وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى ﴾.

وتجد الثانية من القسم الثالث: ﴿ وَأَمّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ ﴾ تعادل الثانية من القسمين الأولين : ﴿ وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى/ وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى ﴾.

وتجد الثالثة من القسم الثالث: ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾ تعادل الثالثة من القسمين الأولين: ﴿ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى/ وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى ﴾.

وبذلك تجد اتساقًا على الامتداد الأفقي بيْن آيات كلّ «معقد» لا يخفى عليْك.

وتجد اتساقًا على الامتداد الرأسيّ فيه لطفٌ :

﴿ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى/ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى / فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ﴾.

﴿ وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى/ وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى / وَأَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ ﴾.

﴿ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى/ وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى/ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾.

هكذا تجد كلّ نعمة تبدأ بوعد، يتلوها تقريرٌ بسبقِ منَح ربّانية يؤكّد الوعد ، ثُمّ إغراء بفعلٍ يضمن تحقّيقه استمرار المنَحَ العطّايا.

تُعدُّ سورةُ الضُّحَى نموذجًا ظاهرًا باهرًا قريبَ الإدراك، متباعدًا عن مجال الاختلاف بيْن أهل النظر لنسق البناءِ التركيبيّ لصُورة المعنى، ومن ثَمّ آثرتُه هنا بالنّظر في هذا البحثِ الوجيز (40).

الهوامش

(1) دلائل الإعجاز. عبد القاهر الجرجاني . قراءة محمود شاكر. ط: المدني . نشر الخانجي بمصر: ص 81.

(2) السابق : 43.

(3) البخاري : كتاب الجهاد، ومسلم كتاب: فضائل الصّحابة.

(4) البيان والتبيين للجاحظ: تحقيق عبد السلام هارون – نشر الخانجي . ط (7) 1418هـ، ج1، ص 87 .

(5) ليس هذا من عبد القاهر معابة لسابقيه بل هو وصف لما كان منهم في زمانهم، وكان غير ضارٍ بأهل ذلك الزمان ، ففي ما صنع علماء ذلك الزمان كفاية لأهله، وإن لم يكن فيه كفاية لأهلِ الأزمنة من بعدهم، وهذا واجب علماء كل زمان أن يُغنوا أبناء زمانهم، فإن فعلوا فقد أدوا ما عليّهم.

(6) دلائل الإعجاز : 34 .

يقول عبد القاهر ووجدت المعول على أن هاهنا ... يفيد أن ذلك ما كان يعول عليّه في الزمان السابق إلا أنّ الإبانة عنه لم تكن مفصّلة مخرجة الخصائص والمزايا من معادنها.

وهذا ما يسّعى عبد القاهر إلى خدمة العلم من خلال التفصيل والتبيين واستخراج الخصائص والمزايا، وتحرير الوجوه، وتبيان النظائر، وما يكون من فروق.

(7) قال الجاحظ: «قال ابن الأعرابيّ : قال معاوية بن أبي سُفيان لصحار بن عيّاش العبديّ: ما هذه البلاغة التي فيكم ؟ قال: «شيْءٌ تَجِيشُ بِهِ صُدورنا ، فتقذفه علَى ألسنتنا»، (البيان والتبيين: 96/1) .

(8) دلائل الإعجاز: 53 - 54.

(9) السابق : 64.

(10) (والأربعة الأخر تمثل فنون التشكيل: (تشكيل البناء على تنوع مستويات بنائه).

وهذا يعني أنّ فنون التشكيل ضربان كليان: (صياغة وتصوير) و(نسج وتحبير).

«الصّياغة» مبدأ، و«التّصوير» غاية هذه الصياغة وبديعها، فهنالك صياغة غير مصورة، وأخرى مصورة.

و«النّسج» مبدأٌ، و«التحبيرُ» غاية هذا النسج وبديعه، فهناك نسج غير محبّر، ونسجٌ محبّر.

وعبد القاهر أشار إلى أنّ هنالك كلامًا مزيته من نظمه دون لفظهِ، وأنّ هنالك كلامًا مزيته من نظمه ولفظه ، فما كان من نظمه وحده فهو صياغة أو نسج، وما كان من نظمه ولفظه ، فهو صياغة مصورة، ونسج محبّر.

وليس يخفى أنّ طريقة التشكيل صياغة ليست هي طريقةُ التشكيل نسجًا، ولاسيّما في مستوى علاقات المكونات صياغة ببعضِها، والمكونات نسجًا ببعضها . في الصياغة تفاعل عناصر وتماهي، ولا تبقى العناصر في وجودي الجمعي على شيْءٍ من خصائصها في وجودها الفردي.

وفي «النّسج» تناظر أجزاء، ويبقى للعناصر في وجودها الجمعي شيْءٌ من خصائصها في وجودها الفرديّ، وهذه الأنماط والفنون التشكيلية متنوعة وفق أنواعِ المعاني التي تُشَكّل ، فليس منهاج التشكيل صياغة هو منهاج التشكيل نسجًا... مجمل القول أن البناء علاقات (رأسية) تصاعدية ، والتشكيل علاقات تمدّديّة (أفقية).

وكلّ مستوى منْ مستوياتِ البناء يمكن أن تجري فِيه الفنون التشكيلية الأربعة وفقًا لطبيعة المعنى الذي يحمله المستوى البنائيّ. فالجملة أو المعقد يمكن أن يكون كلٌّ صياغة... أو تحبيرًا. فليس الأوّل تشكيلا مرتبطًا بالأوّل بناءً.... إلخ.

(11) دلائل الإعجاز : 39.

(12) أسرار البلاغة ، عبدالقاهر الجرجاني ، قراءة وتعليق محمود شاكر ، ط (1) مطبعة المدني، 1412، ص 5.

(13) وهذا الذي بينتُه لك من مستويات بناءِ صُورة المعنى مؤصّلاً من كلام عبد القاهر الجرجاني، تجد له شَبيهًا عند برهان الدّين البقاعيّ(ت: 885هـ) في مقدمة تَفسيره (نظم الدرر من تناسب الآيات والسور)، وإن كان على نحوِ مقاربٍ، لا مطابقٍ، فقد جعل النّظم ضربين : الأولُ نظمٌ تركيبيّ، والآخرُ نظم ترتيبيّ.

وهو يجعل الأوّل (التركيبيّ) ما كان مختصًا ببناء الجملة والآية، والآخر: (الترتيبيّ) ما كان في نظم الآيات والفصول والسورة والسّور القُرْآنية. وبيّنٌ أنّ ما ذهب إليه من تسمية المستوى الأول (النظم التركيبي) مخرجُه القولُ بالتراكيب النحوية وبيّنٌ أنّ «الترتيب» عنده يعادلُ ثلاثةَ مستويات ممّا بينتُه لك: (الترتيب والتأليف والتركيب)، وهي مباينات اصطلاحية . ولا مشاحة في الاصطلاح بين بلاغيّ ومفسّر.

ولعلّه لمّا كانت المستوياتُ البنائية الثّلاثة الأخيرة: (الترتيب والتأليف والتركيب) تتفق في أنّ العلاقات في كلّ منها بيْن العناصر ليست علاقات نحويّة كان يسيرًا أن تُدرج تحت تجمّع كليّ أطلق عليْه (النظم الترتيبيّ) وهي من بعد تتنوّع في المستوى الكّمي لعناصر البناء

(14) قلت هنا : «في غالب الأمر» ؛ لأنّ بعض سور القرآن الكريم، ولاسيّما المكية لا تتكوّن من «معاقد» (فصُول) بل من فقر، بل إن بعضها لايعدو أن يكون أسلوبًا واحدًا كما تراه في سورة «والعصر» .

(15) إذا ما بينت مدلول مصطلح « الخصائص»، فثَم مصطلحٌ آخر يقارنه كثيرًا في بيانِ عبدالقاهر: هو مصطلحُ «المزايا».

مدلولُ هذا المصطلح «المزايا» هو الفوائد البيانية التي تنتجها الخصائص النظمية... والتركيبية، فمنزلة «المزايا» من الخصائص منزلة الثمرة من الشجرة ، وهذه المزايا تتنوع من الخاصية الواحدة بتنوع السياق، فـ «التنكير» خاصية قد تكون مزيته البلاغية التعظيم في سياقٍ ، وفي ثانٍ التحقير، وفي ثالثٍ العموم... وكذلك التقديم له خصائصُ عدة ، وعلى ذلك فـ«الخصائص» موضوعية صِرفة ، و«المزايا» يكون للمتدبرِ أثرٌ في استنتاجها من «الخصائص» وفقًا لقدرة وتنوع أدواته التي يستنتج ويستنبط بها الفوائد ، وكأنّ الأديب أو البليغ يقُول للسامع المتدبر إنما أنا قاسمٌ والله سبحانه وتعالى معطٍ . أي أنا قاسمٌ الخصائص بيْن السامعين بالسّوية ، والله سُبحانه وتعالى مُعطٍ المزايا كلٌ على قدره. ﴿ **كُلا نُمِدُّ هَؤُلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا** ﴾ (الإسراء: 20).

(16) معاني النحو هي ما يكون بيْن المعاني الوضعية (اللغوية) للكلم من علاقاتٍ وظيفية ، كالفاعلية، والمفعولية، ونحو ذلك، وتنوع هذه المعاني الوظيفيّة هو الذي يعين على تنوّع الأنماط التركيبية للمواد اللغوية، وإن كانت هذه المواد قليلة، ممّا يحقق لها ما يُسمى بـ «الوجوه» و«الفروق التركيبية».

قولك: أعان محمد المظلوم، تجد لكل كلمةٍ من هذه الجملة معنيين: معنى لغوي هو الذي نحصل عليهِ من المعاجم اللغوية. ومعنى وظيفي، هو الذي نحصلُ عليْه من علْمِ الإعراب (النحو).

ولابد أن يكونَ هنالك تواءُمٌ بيْن المعنيين لكل كلمة، فقد يكون المعنى اللغوي لا يتناسب مع المعنى الوظيفي، فلا يتحقّقُ بناءُ الجملة، ولن تؤدي وظيفتها الإخبارية: «التعبير»، و«التصوير»، فمن قال: «أعان الهواءُ الجبل»، لا يكون قوله هذا قيمة إعلامية ، فهو جملةٌ فارغة من المعنى البياني (الإخباري/ الإعلامي)، على الرّغم منْ أنّ كلّ كلمةٍ لها معنى لغوي، بيْد أنّ هذا المعنى اللغوي لا تتحقق في بيْنه العلاقات الوظيفية الّتي تحققت في الجملة السّابقة (أعان محمدٌ المْظلوم).

(17) دلائل الإعجاز، ط: شاكر، ص : 393 .

(18) أسرار البلاغة ، ص : 7.

(19) قوله ﴿ **وأنّه تعالى جد ربنا** ﴾ وما شاكله في الآيات فيه قراءتان:

الأولى قراءة الجمهور بكسر همزة إنا عطفا على ﴿ **إنا سمعنا** ﴾ الذي هومقول القول، والقراءة الأخرى لحفص وابن عامر وأبي جعفر وحمزة والكسائي وخلف بفتح الهمزة فهو معطوف على على المجرور بالباء في ﴿ **فَآمَنَّا بِهِ** ﴾ من غير إعادة العامل مع المعطوف،وهونهج في العربية، ولاسيما أن حرف الجر يكثر حذفه مع(أن) وفي القراءتين هومن عطف المفرد على المفرد، فكان من قبيل النظم.

(20) ينظر نظم الدرر في تناسب الآيات والسور لبرهان الدين البقاعيّ، تحقي : عبد الرزاق غالب المهدي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، 1415، ج/، 8، ص: 148 - 149).

(21) ينظر السابق ج: 8 ص : 333.

(22) دلائل الإعجاز، ط: شاكر، ص : 535 .

(23) هنالك وجوه أُخر، لا يكون هذا البيان عليه ثلاث جمل ، منها أنّ (الكتاب) بدلٌ من اسم الإشارة (ذلك) و(لاريب فيه) خبرٌ أوّل، وهدى خبرٌ ثانٍ، وبذلك يكون الكلامُ منْ قبيلِ «النظم» : المستوى الأوّل والأدنى.

أمّا الوجه الأول الذي اخترته هنا ، فلدينا ثلاث جمل بيْنها كمال اتصال، واسم الإشارة مرجعه عندي هو الصراط المستقيم المطلوب الهداية إليه في سورة «الفاتحة»: (إهدنَا الصّراطَ المُستَقيم) فكانت استجابة الدعاء في قوله تعالى في أولِ سُورةِ البقرة (ذلكَ الكَتاب) فكأنه قيل ذلك الصراط المستقيم الذي طلبتم الهداية إليه هو الكتاب، فقوله (الكتاب) خبرٌ عن اسم الإشارة (ذلك) وهذا الوجه يبرزُ فيه التواصل والتناسق، بل التصاعد في حركة المعنى القرآني على ما لا يخفى عليْك.

(24) دلائل الإعجاز : 227.

(25) علينا أن نكونَ على ذُكرٍ منْ أنّ التّوكيدَ، أوالتّبيين المعنويّ الّذي يعتدُّ به البلاغيون في باب علاقات الجمل ، والفقرِ ليس هو التّوكيدَ والتّبيينَ النحويّ الذي يعتدُّ به النُّحاة، فما يعتدُّ به النحاةُ هو من قبيلِ العَلاقاتِ الإعرابية، وما يعتدّ به البلاغيون منْ قبيل العلاقاتِ المعنويّة، لا الإعرابية.

(26) القولُ بجواز تقدم جواب الشرط عليه هو مذهب من مذاهب أهل العلم بالنحو، وثمّ طائفةٌ تذهبُ إلى أنّه ليس بالجواب، بل هو دليلٌ عليه، والجوابُ محذوف، لكنْ يبقَى عليهم بيانُ مقتضي الحذف، ثُم التّفسيرُ، أمّا التّقديم، فهو للاستهلال بالنتيجة مطلقةً، ثُمّ يأتي تقييدُ حدوثها بالشّرط، فهو من قبيل الإطلاقِ ثُمّ التّقييد، تقُول لصاحبك: أزورك إذا أكرمتَ محمّدًا. فأنت حين تستهل بقولك «أزورك» يتهلّل السامع بوعدك ، فإذا جاء الشرط تمكّن في وعيه ، لأنّه أدرك أن ما وُعد به ، فسرّه ، لن يكون إلا بتحقق هذا الشرط ، فيحرصُ على تحققّه. والاحتكام إلى المعنى والغرض والسّياقِ أعلى عندي من الإحتكام إلى الصّنعة النّحوية وحدها. والقولُ بأنّ أداة الشّرط كأداة الاستفهام لها الصّدارة ، ولا تعمل فيما قدم عليها لايلزم التّسليمُ به.

(ينظر في مسالة جواز أو منع تقديم الجواب على الشرط: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد: المسألة السابعة والثمانين (87)، ج 2، ص511-517، ط: المكتبة العصرية 1424هـ، بيروت .

(27) البيت من قصيدة رثى بها ابن عمه : ثعلبة بن عوف بن مالك بن ضبيعة،وقد قتلته بنو تغلب، وكان المرقش معه، فأفلت منه دون ابن عمه. مطلعها (بحر السريع).

هـلْ بـالـدّيـار أنْ تُجـيـبَ صَـمـمْ لـو كـان رسـمٌ ناطـقٌ كـلّمْ
الـدارُ قـفـرٌ ، والـرّسُـومُ كمَـا رقّـشَ في ظهـر الأديم قَـلَـمْ
ديـارُ أسـماءَ الّـتي تبـلـتْ قَلْبي ، فَعيني ماؤُهَـا يسْجُمْ
أضحـت خَـلاءً نَبْتُـهـا ثَـئـدٌ نـوّرَ فيـهـا زهـوُهُ فاعْتـمّ
بـلْ هـلْ شَجـتكَ الظّعـنُ بَاكـرةً كـأنّهـنّ النّخـلُ مِـنْ مَلْهَـمْ
النّشرُ مسْكٌ، والْوجوه دنـا نير، وأطرافُ الْبنانِ عَنَمْ

ديوان المرقشين: القصيدة (14) من ديوان المرقش الأكبر ص76، تح:كارين صادر، دار صادر، بيروت.

(28) يقُول عبدالقاهر: «ويزيدك استبصاراً فيما قلناه أن تنظرَ فيما كانَ من الشّعْر جُملاً قد عُطِفَ بعضُها على بعض بالواو كقوله: النّشرُ مِسْكٌ والوجوه دنانيرُ وأطرافُ الأَكفّ عَنَمْ.

وذلك أنك ترى الذي تعقلُه من قوله : « النَشرُ مسكٌ » لا يصيرُ بانضمام قوله : « والوجوهُ دنانيرُ » إليه شيئاً غير الذي كان بل تراه باقياً على حاله . كذلك ترى ما تعقل من قوله «والوجوهُ دنانيرُ» لا يلحَقُه تغيرٌ بانضمام قوله: «وأطرافُ الأكفِّ عَنم «إليه» (دلائل الإعجاز : ص / 535).

ويقُول في «أسرار البلاغة»: «إنما يجبُ حُفْظُ هذا الترتيب فيها لأجل الشّعر (أي لأجل وزن الشعر)، فأمّا أن تكون هذه الجمل متداخلةً كتداخل الجمل في الآية، وواجباً فيها أن يكون لها نَسقٌ مخصوص كالنسق في الأشياء إذا رُتّبت ترتيباً مخصوصاً كان لمجموعها صُورةٌ خاصّةٌ مقرَّرة فلا» (ص 110).

فهو إنما يتكلم في شأن بنية التشبيه، وليس في بناء البيت، وليس يخفَى أن جملة (النشر مسك) جملة ابتدائية، وأن عطف (الوجوه دنانير) لم يشاركها في حكم إعرابيّ أو قيد معنويّ ،ولذا لا أذهب إلى أن هذا الذي بينهما من ترابط من قبيل «النظم» بل هو عندي من قبيل» الترتيب الذي العامل فيه المعنى، والغرض.

مجمل القول أن ما كان عامل الربط غير لفظيّ بل كان معنويًّا، فهو إلى الترتيب، لا النظم.

(29) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري ، تحقيق : عبدالرزاق المهدي، ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ج : 4/747.

وينظر معه مفتاح العلوم للسكاكي، ط1، سنة 1356هـ مصطفى الحلبي، ص : 124، وتفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، ط : دار سحنون للنشر والتوزيع – تونس، 1997م، : 30/304.

(30) دلائل الإعجاز: 96-97.

(31) السابق بتصرف يسير.

(32) أسرار البلاغة ، قراءة شاكر، ص 9-10.

(33) جمهرة البلاغة ص51، لعبد الحميد الفراهي، نقلاً عن بحث (مستويات الكلام البليغ عند عبد القاهر) للدكتور صالح بن سعيد الزهراني. مجلة علامات، نادي جدة الثقافي، ج44، مجلد 11 (ربيع الآخر: 1423هـ).

(34) ترتيب الآيات في مطلع سورة المدثر بالغُ الدقة، وهو يمثل منهاج الدّاعية إلى الله سبحانه وتعالى ، من شاء مزيدًا من التبصر في بلاغة نسق آيات هذا المطلع ، فلينظر: تفسير التحرير والتنوير : 274/29.

(35) دلائل الإعجاز: 39.

(36) إذا ما كان النظم، في أصل دلالته اللغوية يحمل معنى الجمع كيف كان واتفق، وكان الترتيب يحمل الجمع المنسق وفق أي عيار حسيّ أو معنويّ، فقد ترتب الأشياء وفق معيار شكليّ، ولكنك لن تؤلف بينها وفق معيار شكلي، فإنّ التأليف يحمل جمعًا يلاحظ فيه علاقة الألفة والتواد بين الأشياء، وهذا لا يكون إلا بعامل جوانيّ.

وهذا يهدي إلى أن عوامل التلاقي بين مكونات هذا المستوى من بناء صُورة المعنى عوامل جوانية غائرة ممتدّة، وهذا ما يتلاءم مع بناء صُورة المعنى في «المعقد» (الفصل).

(37) أسمّي ما يُسمّى» فصلا» وهو ما تكون من صور كلية (فقر) «معقدًا» ولا أرغب في تسميته «فصلاً» فاسمُ «المعقد» أدلّ على العلاقة القائمة بين مكوناته، وإن كان في مصطلح «الفصل» دلالةٌ على التفصيل ، لا فصل بين المكونات، فإنّ دلالة «المعقد» على التماسك والتشابك، أقربُ وأمكن في النفس، لذا أطْلقت عليه «معقدًا» ولعلّي أكون مصيبًا.

(38) نظم الدرر، للبقاعي: 496/4.

(39) فكرة المغزى المركزي، والمقصد الأعظم للنصّ فكرة عربيّة عُنِيَ بها الأئمة في علوم القرآن الكريم، ولذا نشأ عندهم ما يُعرفُ بعلم مقاصد السور القرآنية، وهذا العلمُ جعلَه بُرهان الدين البقاعيّ (ت: 885هـ) ضابطًا لـ «علم المناسبات»، فقد كان «علم المناسبات» منْ قبله غير خاضع لـ «علم المقاصد»، فكانت عناية جمهرة المفسرين من قبلِ البقاعيّ معنيّةً بمناسبة الآيات بعضها ببعض، دون أن تخضع هذه المناسبات لمغزى كليّ هو منها بمثابة الروح السّاري في كلّ مكونات السورة ، وما كان من بعض أهل العلم السّابقين عليه في هذا كالرازيّ لم يكن مطردًا في أعمالهم ، فجاء البقاعيّ وأخضعَ علمَ المناسبات لـ «علم المقاصد» وهذا ما أضافه البقاعيّ إلى «علم المناسبات» ، ولذا تراه في كلّ سُورة يُعنى بِأمرين رئيسين: الأمر الأول : بيان المقصُود الأعظم للسورة.

والأمر الآخر: بيانُ مناسبة اسم السورةِ للمقصُود الأعظم.

(40) لمزيد من البيان التطبيقيّ للبناء التركيبيّ راجع بحثي: «منهج الدّعوة إلى الله في ضوءِ البناء التركيبيّ في سورة النحل» المنشور في الجزء الأوّل من بحوث ندوة كلية اللغة العربية في جامعة الإمام مُحمّد بن سعود الإسلامية بالرياض ، تحت عنوان «الدرايات البلاغية: الواقع والمأمول».

المناظرة التراثية

بحث في البنية المفهومية والضوابط المنهجية

العياشي إدراوي(*)

تمهيد:

ليس ثمة ما يميز مفهوم المناظرة و«مسلك التناظر» في الفكر العربي الإسلامي أشد من قيامهما على «الحوار العقلاني» الذي يأخذ بوجوه البرهان الطبيعي القائم على التدافع الكلامي المفضي إلى البحث عن التوحد من خلال الاختلاف، والتفاهم بعد النزاع، بل والبحث المشترك/ الجماعي عن الحقيقة - أياً كان جنسها وفصلها - استنادا إلى قواعد تبليغية وضوابط تهذيبية.

ومعلوم أنه لم ينل منهج حظه من التطبيق ولا أخذ نصيبه من التعميم على جميع مجالات المعرفة الموصولة بالعطاء الفكري الإسلامي مثلما نال وأخذ «منهج المناظرة» منها، مما أكسبه خصبا فلسفيا متفرداً. فالمناظرة لم تكن، قط، آلية للاشتغال بالمنازعة المقصودة لذاتها، ولا كانت منهجاً «كمالياً» في الثقافة العربية الإسلامية، وإنما عدت وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة، وأداة أساسية للتفكير، وطريقة للتأليف وممارسة عقلانية القصد من ورائها التعاون على بلوغ الحق وكشف الصواب. وأسلوباً للتواصل بين الأطراف الفاعلة في الفكر

(*) باحث وأكاديمي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - المغرب.

الإسلامي؛ إغناء للعلم وتطويرا للمعرفة المقرونين بروح الجماعة؛ إن من جهة التنظير والتجريد أو من جانب الإجراء والتطبيق.

ضمن هذا السياق العام تأتي هذه الدراسة المركزة موجهة بطموح معرفي قوامه التعريف بـ «المناظرة» مفهوماً ومسلكاً، معجماً وتداولا؛ لأجل لفت الأنظار إلى قيمتها المنهجية ومفعولاتها المعرفية، على اعتبار أن البحث في «جنس المناظرة» هو بحث في آليات الخطاب التواصلي بين البشر استناداً إلى نموذج مخصوص سواء أكانت أركانه ومعالمه تراثية أم حداثية.

1 - التحديد النظري:

1-1 - معجمياً:

إن عدم توفر قاموس تاريخي يُعَقّد مهمة تعقب التطور الدلالي لكلمة «مناظرة»، فإلى جانب الدلالات التي تمثل ما يمكن وسمه بالمفهوم النظري، يوجد «المعنى العملي» للكلمة. وإذا كان المفهوم الأول يستند أساساً على المعنى اللغوي ويرتبط به، فإن «المعنى العملي» يتأسس على ما كان سائداً عند العرب المسلمين، أي النصوص التي كانت ترتبط بتلك التسمية.

تستخدم المصادر القديمة المهمة في الأدب العربي كلمة «المناظرة» استخداماً واسعاً بعيداً عن الضبط والتحديد، إما للدلالة على نصوص معاصرة لتلك المصادر، أو للإشارة إلى محاورات جدلية جرت في العصور السابقة عليها[1]. لكن رغم ذلك تهمل المعاجم اللغوية والمؤلفات ذات الصلة بها من المصطلحات، الكلمة إهمالاً تاماً، سواء على المستوى المعجمي أو على المستوى الدلالي. وهو أمر يبرز بوضوح عند الرجوع إلى المؤلفات والمعاجم التي ألفت قبل القرن الخامس الهجري مثل: «إحصاء العلوم» للفارابي و«الصحاح» للجوهري.

المناظرة «مفاعلة» من «نظر»، والنظر حسي ومعنوي. فمن الحسي ناظر العين، وهي النقطة السوداء الصافية التي في وسط سواد العين، وبها يرى الناظر ما يرى.

والنظر حس العين، نظره ينظر نظرا، ونظر إليه، النظر: تأمل الشيء بالعين[2] ويميز الخليل بين النظر الحسي والمعنوي فيقول: «وتقول نظرت إلى كذا وكذا؛ من نظر العين، ونظر القلب»[3]. إذا قلت: نظرتُ إليه، لم تكن إلا بالعين. وإذا قلت: نظرت في الأمر، احتمل أن يكون تفكراً وتدبراً بالقلب[4]. وهو المعنى نفسه الذي يورده صاحب كتاب «التعريفات» إذ يقول: «المناظرة لغة مشتقة من النظر ومن الانتظار، ومن النظر بالبصيرة، ومن النظير»[5].

وإذا كان النظر يقسم وفق ما تمت الإشارة إليه أعلاه، فهناك تصنيف آخر باعتباره إما طلبياً أو استدلالياً، فـ «النظر تجريد العقل عن الغفلات، وقيل هو تحديق العقل نحو المرئي. والأول هو النظر الطلبي، وهو طلب ما يدله على الحق، والثاني هو النظر الاستدلالي، وهو النظر في الدليل الذي يوصله إلى الحق، وهذا الثاني هو الذي يوجب العلم»[6].

ولو عمدنا إلى تتبع دلالة الفعل «نظر» في المعاجم اللغوية لاقتضى ذلك وقتاً طويلاً، ننتقل بين دلالته الحسية، ما كان حقيقيا منها، وما آل إلى المجاز ثم دلالته المعنوية التي تولدت عن الدلالة الحسية وفقا للتطور الدلالي في اللغة. إلا أننا اقتصرنا فقط على ماله علاقة بالموضوع من حيث تطور دلالة الكلمة من «نظر القلب والبصيرة» إلى صريح النظر العقلي، على اعتبار أن الجانب الأساس وجوهر الأمر في المناظرة هو النظر العقلي[7].

أما قراءة كلمة «مناظرة» صرفيا فتبرز أنها مشتقة من فعل «ناظر» المتكون من أربعة أحرف بزيادة حرف (الألف) على الأصل الثلاثي (نظر). ومعروف في علم الصرف العربي أن صيغة (فاعل) تدل مبنى ومعنى على وجود شخصين (طرفين) يشتركان معا في القيام بفعل واحد في الوقت نفسه. كما تدل أيضاً على المنافسة بين الطرفين المشاركين. فالفعل «سابق» - على سبيل المثال - يحمل دلالة قيام شخصين بالفعل نفسه، والوقت ذاته، كما يعني التنافس بين هذين الشخصين. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن الفعل (ناظر = فاعل) كذلك، يعني وجود شخصين ينظر أحدهما إلى الآخر في وقت واحد. وإذا أضيف حرف على الفعل (ناظر) ليصير (تناظر = تفاعل)، فإن الفعل بالإضافة إلى الدلالة السابقة، يدل على وجود شخصين يقابل أحدهما الآخر.

وبالرجوع إلى أغلب المؤلفات - القديمة منها والحديثة - التي تناولت موضوع المناظرة نجد إشارات واضحة تؤكد ما أوصلتنا إليه القراءة الصرفية للكلمة نكتفي منها بما يأتي:

- «تكون المناظرة مع الغير، وذلك بالتواجه بينهما إظهارا للصواب»(8).
- «المناظرة في اللغة، المقابلة بين اثنين، كل منهما ينظر إلى الآخر، أو كل منهما ينظر، بمعنى يفكر، والفكر هو المؤدي إلى علم أو غلبة الظن»(9).
- «كل خطاب استدلالي يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة، يسمى مناظرة»(10).

ولعل أول مصدر قدم تحديدا للكلمة يقترب من الدلالة الاصطلاحية التي تهمنا هو كتاب «أساس البلاغة» للزمخشري حينما قال: «ناظرته في أمر كذا إذا نظر ونظرت كيف تأتيانه»(11). فالإضافة الجديدة التي يحملها هذا التعريف إشراك شخصين (طرفين) في نقاش حول

موضوع محدد. ويضيف ابن منظور في «لسان العرب» إلى ما سبق ذكره: «والمناظرة أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتها فيه معا كيف تأتيانه»(12). وبذلك يكون أول معجم يذكر المعنى الاصطلاحي للكلمة (تناظر) من منطلق أنه إذا كان الزمخشري يقتصر في تحديده لكلمة التناظر على كون «التناظر، التقابل، ودُورُهم تتناظر أي تتقابل. وناظرت فلاناً أي صرت له نظيراً في المخاطبة»(13). مما يدل على أن صاحب اللسان كان واعيا بضرورة التكافؤ والمساواة في إطار الحوار بين طرفي المناظرة، بوصفه شرطاً ضرورياً من شروط المناظرة وصحة قيامها، كما سنقف على ذلك بشيء من التفصيل في الفقرات الآتية.

2-1 - اصطلاحياً:

أما أول من قدم تعريفاً ميز فيه بين الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية بوضوح، فهو صاحب معجم «تاج العروس» الذي يضيف - بعدما ذكر ما قاله سابقوه بخصوص الدلالة اللغوية - «والمناظرة هي المباحثة والمبارة في النظر، واستحضار كل ما يراه ببصيرته. والنظر، البحث»(14). بيد أن ما يلاحظ أن هذا التعريف لا يرقى إلى مستوى الكفاية في الضبط والتحديد الكامل للمفهوم، وإن كان أضاف عنصراً مهما إلى مساحة الدلالة الاصطلاحية بذكره «للبعد النفسي» المضمّن في كلمة «بصيرة» وما تحيل عليه من دلالات صوفية تتأسس على الكشف والاستكناه الداخلي (الباطني) للحقيقة(15). وهو التحديد نفسه الذي يعطيه الجرجاني لمفهوم المناظرة باعتباره أول من بسط تعريفا دقيقا وكاملاً للمناظرة من الناحية الاصطلاحية - في نظرنا - حيث يقول في كتابه التعريفات: «المناظرة لغة من النظير، واصطلاحاً هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب»(16).

وهذا التعريف، لأهميته، تلقفه عدد من المؤلفين وضمنوه كتبهم وبذلك أضحى كثير التداول. نقتصر من هذه الكتب على كتابين أساسيين بالنظر إلى قيمة وأهمية التعريف الذي يقدمانه مقارنة مع غيرهما[17]. الأول هو «رسالة آداب البحث وشرحها[18]»، لمؤلفها أبو الخير أحمد، المشهور بطاش كبرى زاده (ت. 968هـ). والثاني هو كتاب «كشاف اصطلاحات الفنون»[19] لمؤلفه ابن علي التهانوي. فالمناظرة عنده لا تختلف كثيراً عن سابقيه إذ هي: «علم يعرف به كيفية إثبات المطلوب، ونفيه أو نفي دليله مع الخصم.. وتطلق أيضاً في اصطلاح أهل هذا العلم على النظر من الجانبين، في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب»[20].

وإذا كانت «الرسالة» سبقت التهانوي بحوالي قرنين من الزمن، فإن ما يرد فيها بخصوص تحديد مفهوم المناظرة وشروطها وآدابها، أكفى مما يوجد في «كشاف اصطلاحات الفنون»، إن لم نقل يفضل أغلب ما احتوته المصادر القديمة (التي اطلعنا عليها على الأقل). يقول زاده معرفا المناظرة: «اعلم أن المناظرة في اللغة مأخوذة إما من النظير أو من النظر، بمعنى الإبصار أو الانتظار. وفي الاصطلاح هي النظر بالبصيرة من الجانبين بالنسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب»[21].

بعد هذا التحديد العام يلجأ المؤلف إلى المنطق لتحديد كل واحدة من مفردات ذلك التحديد. وبذلك يمكن استنتاج عناصر خمسة، رئيسة يلزم توفرها في المناظرة:

1) - يجب أن تدور بين شخصين على الأقل، يرمي كلٌّ منهما إلى إسقاط فرضية الخصم عن طريق إدحاض أدلته، وإثبات فرضيته هو، والدفاع عنها بأدلة وبراهين يعرضها. وعليه لا يسمى، مثلاً، ما يدور بين المعلم والمتعلم من حوار حول مسألة واحدة يكون فيها الأول سائلاً، والثاني مجيباً، مناظرة.

2) – إن الهدف الأسمى للمناظرة هو إظهار الحقيقة، وكشف الصواب، والمقصود بالحقيقة، الحقيقة الموضوعية لا الحقيقة النسبية، التي يعتقد كل من الطرفين امتلاكها. وللوصول إلى هذا الهدف يتوجب على الخصمين معا، تجنب الجدل واللجوء إلى السبل غير الصحيحة لإدحاض حجج الخصم وبراهينه، وإظهار خطئها. كما أن هذا الهدف يقتضي عدم إهمال الدفاع عن الحقيقة بعد الكشف عنها، أمام هجوم الخصم مهما تكن الأسباب التي تدفع إلى ذلك[22].

إن هدف المناظرة إذن، ليس أن يحاول كل من الخصمين إظهار الحقيقة إلى جانبه، مع تغليط الخصم وإظهار خطئه، أو إظهار الحقيقة في جانب الخصم والتسليم له، في حال كون هذا الخصم على خطإ، تحت تأثير عوامل مختلفة.

3) – إنه لا يتأتى تحقيق هدف المناظرة الذي يجب أن تتقيد به إلا عن طريق النظر والبحث عن الحقيقة بواسطة البصيرة. وهذا لا يتم إلا عندما تقوم النفس البشرية بالبحث عن حقيقة المعقولات، ليس عن طريق الحواس التي لا تدرك إلا مظاهر الأشياء، وإنما عن طريق البصيرة التي هي للقلب بمنزلة البصر للعين[23].

فالبصيرة هي صفاء القلب وأداته في الوصول إلى الحقيقة. ولايزال القلب، كما كان، في التراث العربي الإسلامي مركز الإنسان وجوهره، ومركز الإلهام والإشعاع الإلهين لأن الحقيقة العليا تكمن فيه. وعليه لا يجب الاطمئنان والاستسلام للحقيقة والمعرفة التي تقوم على البصر الذي قد يخدع. وإنما يجب ألا نطمئن إلا إلى البصيرة التي لا تخطئ، وهي وحدها القادرة عن الكشف عن حقائق الأشياء وجوهرها[24].

يؤكد هذا المعنى الإمام الجويني الشافعي، الذي يعد النظر والمناظرة سبيلا إلى تحصيل العلم والوصول إلى الحق، الذي لا يحصله ويوصل إليه الحس (الحواس) وخبر التواتر يقول: «ويفزع العقلاء إلى النظر والمناظرة فيما غاب عن حواسهم، فعُلِمَ صحة الخبر وكونه طريقاً إلى العلم، فيما لا يكون الحسُّ وخبر التواتر طريقا إليه. حتى إن من أنكر صحة النظر والمناظرة، لجأ إلى النظر فيما يروم فيه بيان فساد النظر، إذ لا يجد طريقا إلى فساده من جهة الحس والبديهة وخبر التواتر، لاشتراك العقلاء في طرق الضرورات والبدائه»[25].

4) - إن تأكيد صاحب «رسالة آداب البحث» وإلحاحه على أن الهدف الأسمى من المناظرة هو الحقيقة المطلقة، مبعثه كون المؤلف تفطن إلى أن أغلب من سبقوه ممن تعاطوا المناظرة، ما كانوا يتقيدون في مناظرتهم بهذا الهدف، ولا يجعلونه مدار الأمر عندهم، على اعتبار أنهم لم يكونوا يناظرون لكشف وإظهار الحقيقة، وخاصة إذا كانت تلك الحقيقة لصالح الخصم[26]. وهو إذ يشدد على ذلك في نهاية تحديده للمناظرة فإنه - في تصورنا - يحاول شرح عذرهم، ذلك أن «الطبيعة البشرية تأبى الاعتراف بخطئها، وقبول الصواب عند الخصم، لما في ذلك من إضعاف للنفس، وحط لها، وهو ما ترفضه تلك الطبيعة»[27].

5) - يبرز الهدف الذي تروم المناظرة تحقيقه الفارق الكبير بين مصطلحي الجدل والمناظرة، على اعتبار أنه لا علاقة للأول بالثاني إلا فيما يخص الجوانب الشكلية، وذلك لاختلاف هدف كل منهما عن الآخر. فهدف الجدل ليس إظهار الحقيقة المطلقة التي لا تدخل على الإطلاق في اهتمامه[28].

فهدف الجدل هو الدفاع عن قضية ما، أو هدم قضية ما، بغض

النظر عن طبيعة هذه القضية أو علاقتها بالحقيقة، ودون أي اهتمام بمقومات الحق والباطل. يكتب النووي في هذا السياق: «الجدل والجدال والمجادلة مقابلة الحجة بالحجة، وتكون بحق وباطل. وأصله الخصومة الشديدة. ويسمى جدالا لأن كل واحد من المتجادلين يحكم خصومته وحجته إِحْكَاماً بليغا على قدر طاقته تشبها بجدل الحبل وهو إحكام فتله»[29]. وعليه جرى استعمال الجدل في اصطلاح أهل المناظرة سواء أكانت بحق أو باطل. بيد أن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا النطاق هو الآتي: هل يعد الجدل الذي يكون هدفه إظهار الحق مناظرة؟ وما علاقة الجدل بالمناظرة؟.

يكاد يتفق علماء الأصول والمتكلمون على أن الجدل نوعان: مذموم ومحمود، ويستدلون على ذلك بنصوص قرآنية، اعْتِيدَ الاستشهاد بها في مثل هذا المقام، بل منهم من كَرَّهَ الجدل كلية[30]. غير أن ما يهمنا ليس رصْدَ المواقف، وتحليل أدلة مشروعية الجدل، فذاك أمر له مقام غير ما نحن فيه. لذلك سنقتصر على ماله علاقة بصميم موضوعنا، محاولة منا الاستدلال على أن الجدل المحمود. المستند على ضوابط وشروط – نأتي على ذكرها فيما بعد – ليس إلا مناظرة.

يقول صاحب كتاب «أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة: الجدل في الشرع جاء على معنيين أحدهما محمود، وهو ما كان في تقرير الحق، وباستعمال الأدب، قال تعالى: ﴿**وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾. [النحل: 145] والثاني مذموم، وهو ما كان بسوء أدب، أو بجهل، أو في نصرة باطل. قال تعالى: ﴿**وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق**﴾ [غافر: 5][31]. ولعله المعنى نفسه الذي يقرره الإمام الجويني في «كافيته» بعدما يحدد مفهوم الجدل باعتباره» إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة، أو ما يقوم مقامهما من الإشارة

والدلالة»[32]، وينتقد جملة من التحديدات التي أُعطيت للمفهوم قبله. يقول:«ثم من الجدل ما يكون محموداً مُرضيا، ومنه ما يكون مذموما محرماً، فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد، أو ليلبس الحق بالباطل، أو لما لا يطلب تعرف ولا تقرب، أو للمماراة وطلب الجاه والتقدم، إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها. وهي التي نص الله سبحانه في كتابه على تحريمها فقال: ﴿ **ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون** ﴾ [الزخرف: 58]، وقال تعالى: ﴿ **وكان الإنسان أكثر شيء جدلا** ﴾ [الكهف: 54]، وغيرها من الآيات. وأما الجدل المحمود، المدعو إليه، فهو الذي يحقق الحق، ويكشف عن الباطل، ويهدف إلى الرشد، مع من يُرجى رجوعه عن الباطل إلى الحق»[33].

يتضح إذن أن منشأ الخلاف بخصوص مفهوم الجدل ليس مرتبطا به من جهة كونه عملية عقلية نظرية، أو منهجاً لتحصيل العلم، وإنما باعتبار الهدف الذي يراد تحقيقه، فإن كانت غايته الحق سمي محموداً، وإن كانت غيره كان مذموماً. إلا أن ما يجدر التنبيه إليه في هذا المقام أن العلماء المسلمين استدلوا على التصنيف السابق ذكره (للجدل) بنصوص قرآنية اعتماداً على استقراء هو - في نظرنا - ناقص، لأنه قائم على أساس الملاحظة والوصف، دونما إمعان ولا تدقيق، مما جعلهم يتوصلون إلى خلاصات انتقدوا على ضوئها الجدل ووقفوا موقف المعارض له، إلا أن الأمر غير ذلك فلو قمنا مثلاً، بإحصاء لمواقع لفظة «جدل» في القرآن الكريم لوجدناها تسعة وعشرين موقعا، في سبع وعشرين آية؛ تتوزع على قسمين، القسم الأكبر منها في ذم الجدل، وهي ستة وعشرون موقعا. والقسم الأصغر منها في مدح الجدل. ولعل هذا التباين والتفاوت بين عناصر المجموعتين قد يدعو إلى تأويل ينفع، بتعبير الأصوليين (منتقدي الجدل)، لكن سرعان ما يضعف احتمال

هذا التأويل بمجرد ما يتم الإدخال في الاعتبار المعاني الأخرى التي ينبني عليها الجدل، والتي تجاوره في الحقل الدلالي نفسه، والتي وردت في القرآن الكريم مثل معنى «الحجة» ومعنى «السلطان». وبذلك تزيد عناصر مجموعة الجدل المحمود زيادة كبرى، بالنظر إلى أن مواقع «الحجة» سبعة وعشرون موقعا، ومواقع «السلطان» ثلاثة وثلاثون، بل إن هذا التأويل السلبي للجدل يصبح بعيد الاحتمال لقيام مرجح قوي وهو أن كتاب الله يشتمل على طريق صريحة للحجاج كثيرة ومتنوعة لإحقاق الحق وإزهاق الباطل[34].

ولربما يبطل - بشكل تام - التأويل القادح في الجدل قدحاً مطلقاً، إذا ما تم تدبر الآيات التي يستند إليها هذا التأويل، والتي إن كان «منطوقها» يفيد ذم الجدل -كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - فإنها تتضمن قرائن وأدوات لغوية تقيد معنى الجدل وتحده. فتوجب الأخذ «بمفهوم المخالفة مثل قوله تعالى: ﴿ **الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم** ﴾[35] ﴿ **ومن الناس من يجادل في الله بغير علم، ولا هدى ولا كتاب منير** ﴾[36] ﴿ **ويجادل الذين كفروا بالباطل** ﴾[37].

فمفهوم هذه الآيات المخالف يقتضي أن الجدل بالسلطان وبالعلم وبالهدى وبالحق، جائز، بل هو محمود إن لم يكن واجباً. فـ «دليل الخطاب يقتضي جواز المجادلة في الله إذا كان صاحب المجادلة على علم بالدليل والحجة ليستطيع المناضلة عن دينه»[38]. وبناء عليه يصح التأكيد على أن الجدل من آكاد الواجبات كما أن النظر من أولى المهمات بشرط ألا يخرج المجادل عن آداب الجدل، أو لم يقطع اللجاج بعد ظهور الحق[39]. وهي صفات مرتبطة بالمجادل وليس بالجدل. بل إن شروط الجدل المحمود وآدابه ليست في نهاية المطاف، إلا ما تقوم

عليه المناظرة، ولعل هذا ما جعل الكثير من الدارسين والعلماء لا يميزون بين المصطلحين بحكم التداخل القائم بينهما نظريا وعمليا فقد «يبتدئ المتناقشان متناظرين طالبين للحق، فينقدح في ذهن أحدهما رأي يثبت عليه، ويأخذ في جذب خصمه إليه، وإلزامه به، وحينئذ تنقلب المناظرة جدلاً»[40].

يبدو إذن أن مفهوم الجدل نظر إليه باعتباره حوار الخلاف والمصادمة، لأنه يقوم على نوع من التنافس والتنازع الرامي إلى الغلبة والإفحام، أي إلزام الخصم والتغلب عليه في مقام التدليل. لذا عد الجدل – بخلاف المناظرة – دالا على التسلط بقوة الخطاب، بالإضافة إلى ما قد يستحضره من سبل غير مشروعة. وعليه أدخل ضمن الألفاظ التي تنبني على العداوة والخصام، عكس المناظرة التي تبتعد عن كل ما يمكن أن يثير نزاعات وينتهي إلى الغلبة والفرقة[41].

2 - التحديد الإجرائي:

إن تصور «المفهوم العملي» للمناظرة لا يتحقق إلا بقراءة نصوص المناظرات التي تعود إلى القرون الأربعة الأولى (الهجرية) لكونها تساعد على رصد السمات المشتركة بين هذه المناظرات وطبيعتها. ذلك أن مصطلح «مناظرة» كان يستخدم في تلك القرون للدلالة على نص صغير أو كبير يعرض حوارا بين شخصين، وأحيانا أكثر، كل من المتحاورين يخالف الآخر في الموضوع المبسوط للمناقشة ويتبنى فرضية تخالف فرضية الخصم. ويحاول دعمها بالحجج والبراهين، وإدحاض فرضية الآخر وأدلته. هذا الحوار يدور دائما في حضور أشخاص آخرين يختلف عددهم من فترة إلى أخرى، كما تختلف صفاتهم، فهم إما أمراء أو خلفاء أو وزراء أو علماء ومثقفون، أو أيضا من العامة ،

وتبعاً لاختلاف الجمهور يختلف المكان الذي تدور فيه المناظرة ؛ فمن دار الخلافة وقصور الأمراء ومجالس الوزراء، إلى مجالس العلماء في المساجد أو دكاكين الوراقين في الأسواق(42).

والموضوعات المعروضة في هذه المناظرات مختلفة ومتنوعة، تغلب عليها موضوعات علم الكلام، ولكنها تشمل الموضوعات الاجتماعية والأدبية والفنية والسياسية والثقافية عموماً.

ينبغي التمييز إذن، انطلاقاً من المفهومين النظري والعملي للمناظرة، بين المناظرة بوصفها شكلاً من أشكال الخطاب الحجاجي، وباعتبارها نوعاً أدبيا، فهي شكل من أشكال الخطاب الحجاجي من حيث كونها حواراً بين شخصين واقعيين يدور في ظروف مسرحية هدفها اكتساب تأييد السامع لفرضية ما(43). وهي تستخدم للوصول إلى هدفها تقنية خطابية تجعل منها النموذج الأمثل للخطاب الحجاجي. وهي نوع أدبي عندما تأخذ مكانها بين أنواع أدبية أخرى في كتب الأدب العامة، وعليه فهي شكل من أشكال التفكير، وخطاب اجتماعي يعكس الواقع الاجتماعي الثقافي للعصر.

وعندما نتابع اتجاهات «المفهوم العملي» للمناظرة نجد أنه كان يتجه اتجاهاً أقرب إلى «المحاكمة» أو «التحقيق القضائي» في مناظرات الوزراء، التي كانت تقع للوزير الذي يُعزل، ويصادر فيناظر في مجلس ليحاسب على الأموال، ما أنفقه منها وما كنزه، فيجب إظهاره حتى يصادر. وكان يطلق على تلك المجالس كما قيل: مجالس المناظرات(44). وما يوضح ذلك ما دار بين المعتصم وابن أبي داود، «وكان المعتصم قد اشتد غيظه على محمد بن الجهم البرمكي، فأمر بضرب عنقه، فلما رأى ابن أبي داود ذلك، وأنه لا حيلة له فيه، وقد شد رأسه، وأقيم في النطع، وهز له السيف، قال ابن أبي داود للمعتصم: وكيف تأخذ ماله

إذا قتلته؟ قال: يأبى الله تعالى ذلك، ويأباه رسوله عليه السلام، ويأباه عدل أمير المؤمنين، فإن المال للوارث إذا قتلته تقيم البينة على ما فعله، وأمره باستخراج ما اختانه أقرب عليك وهو حي، فقال: احبسوه حتى يناظر، فتأخر أمره على مال حمله، وخلص محمد البرمكي»[45].

كما أن المفهوم قد يتجه اتجاها تعليميا، وهذا ما يفهم من قول الجاحظ: «بينما الشعبي جالس في مجلسه وأصحابه يناظرونه في الفقه...»[46]، وقول خلف الأحمر وهو يتكلم عن كتابه - مقدمة في النحو - : «فعملت هذه الأوراق لم أدع فيها أصلاً، ولا أداة، ولا حجة ولا دلالة إلا أمليتها فيها، فمن قرأها وحفظها وناظر فيها، علم أصول النحو كله»[47]. والأخفش ناظر سيبويه فقال له: «إنما ناظرتك لأستفيد لا لغيرة، فقال سيبويه: أتراني أشك في ذلك»[48]. وأبو بكر الزبيدي يقول عن أبي علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي: «قرأ عليه كتاب سيبويه أجمع، واستفسر جميعه، وناظره فيه، ودقق النظر، وكتب عنه تفسيره»[49].

فمفهوم المناظرة في مختلف هذه السياقات يعني المناقشة العلمية على سبيل التعلم والاستزادة، واختبار الكفاية العلمية إجرائياً وعملياً.

وإذا ما أردنا أن نخرج بتحديد شامل جامع لمفهوم المناظرة مستفيدين من مختلف التعاريف التي سبقت نقول ما يأتي: المناظرة فن من فنون القول، ينتج عن اجتماع طرفين من أهل الفكر والرأي، أو العلم والأدب، في مجلس يضم جمهوراً، ويقع بينهما بحث شفهي في موضوع، يتفق عليه سلفا أو يثار في المجلس. وغاية المناظرين إظهار الحق، والوصول إلى الصواب بشكل تعاوني، والإذعان إلى الحقيقة من أي طرف جاءت. وعموم الجمهور أو العلماء المتخصصون حكم بين المتناظرين. وقد تبدأ المناظرة برأي أو سؤال، وتنتهي بانقطاع أحد طرفيها واعترافه، فتكون الغلبة للآخر.

3 - **مرتكزات المناظرة:**

3-1 - **الموضـوع:**

تقتضي كل مناظرة أن يكون هناك موضوع يتناظر فيه طرفاها، وليس من المناظرة في شيء أن يتكلم أحد طرفيها في موضوع، ويتكلم الآخر في موضوع ثان، فلا بد من وحدة الموضوع الذي يتفق عليه طرفاها أو يقترحه غيرهما، كالخليفة أو الوزير أو سواهما فيكون ذلك الموضوع مدار الحجج المتقارعة، والآراء المتصارعة، ويستحضر في ذلك كل ماله علاقة بالموضوع، لأن الغاية الإلمام بكل أطرافه، والكشف عن المقدرة في تلك، وربما حدد الموضوع بسؤال يثار في مفتتح المناظرة من أحد طرفيها، وعادة ما يتفق على المبادئ بالسؤال كأن يقول المناظر لصاحبه، تسألني أم أسألك؟ والسؤال يكون مفتاحا لموضوع المناظرة، وقد يحدد في ضوء ما اشتهر به أحد طرفيها من علم أو تخصص[50].

وما تجب الإشارة إليه أن المسألة المتناظر حولها يجب أن تكون خلافية، وهذا شرط واضح في بداهة العقول، لأن المتفق عليه ليس بمحل للنزاع، وحقيقة المناظرة أن كل واحد من المتناظرين يضاد الآخر في مذهبه. يقول ابن عقيل الحنبلي: «وإنما بدأت بذكر الخلاف، لأن الجدل ينبني عليه، ولا يكون الجدل مع الاتفاق»، ويضيف «ألا ترى أن كل متفق عليه من خبر أو حكم، لا يصح فيه النزاع والمماراة»[51].

وموضوعات المناظرة لم تكن محصورة في مجال دون غيره، أو ميدان دون سواه، وإنما شملت مختلف العلوم في الحضارة العربية الإسلامية من لغة وأدب وفقه وكلام، وغير ذلك.إلا أنه يمكن تقسيم موضوعاتها العامة – تبعاً لبعض الدراسات[52] – إلى ثلاثة أقسام رئيسة: السياسة والحكم، الفقه والأديان، الكلام والفلسفة. بيد أن ما تجب الإشارة إليه أن تداخلاً قد يحصل في المناظرة الواحدة بين تلك الموضوعات،

وهذا من طبيعة المناظرة التي تتناول موضوعات الفكر الإسلامي، التي يتسم البحث فيها بالشمول، ثم إن جوانب هذا الفكر لا يمكن أن تقطع بتقسيمات حادة.

ومعنى هذا أن مناقشة الموضوع لا تأخذ منحى تصاعديا مستقيما، بل ربما تشعب (الموضوع) واتسعت أطرافه، كما كان يحصل مثلاً، في مناظرات بديع الزمان الهمذاني وأبي بكر الخوارزمي، فهما ينتقلان في موضوع الشعر، من روايته وحفظه، إلى البداهة والارتجال في قوله، وذلك يرجع - فيما يبدو - إلى أن الباعث على المناظرات التي دارت بينهما هو الكشف عن المقدرة والكفاية العلمية، وهذا ما كان يسعى إليه بديع الزمان الهمذاني باعتباره كان يبحث عن الشهرة في سنه المبكرة، فكانت الرغبة في الكشف عن مكنونات الشخصية العلمية والأدبية بجوانبها المختلفة، وهو يتوقف على انتظام الذهن في إنتاجه، والعقل في عطائه الذي ينساب من الحوار في المسألة والجواب في المناظرة[53].

وموضوع المناظرة هو الذي يتحكم في طولها أو قصرها، فقد تدوم ساعات كما أنها قد تنتهي في دقائق، وذلك بحسب قوة الحجج وطرق عرضها، وكذلك مقدرة طرفيها في اتصال الحجج أو انقطاع حجج أحدهما. فعندما يكون الكلام أو الفلسفة موضوعا للمناظرة، فإن البحث فيه عادة ما يطول، وكذلك موضوعات العقائد والأديان[54]. بينما لا يحصل ذلك عندما تكون مسائل النحو موضوعاً للمناظرة، على اعتبار أن طبيعتها لا تحتاج إلى الكثير من تردد الكلام، وتبادل الحجج بين الطرفين المتناظرين، وذلك راجع إلى غياب المرونة التي توجد في الكلام والفلسفة مثلا، حيث يفسح المجال واسعاً أمام العقل لخلق الإشكالات، واستقصاء المفاهيم.

كما أن طبيعة الموضوع تؤثر في تقبل المتلقي أو الحاضر في المجلس لما يسمع من طرفي المناظرة، وانسداده له، وربما فهمه واستيعابه. فقد

حضر أعرابي مجلس الكسائي وهم يتحاورون في النحو فأعجبه ذلك، ثم تناظروا في التصريف فلم يفهم ما يقولون، فغادر المجلس وأنشأ يقول:

ما زال أخذهم في النحو يعجبن   حتى تعاطوا كلام الزَّنْج والروم

بمفعلٍ فعلٍ لا طاب من كلم   كأنه زجل الغربان والبوم[55]

واختيار موضوع المناظرة يستوجب تخصص طرفيها في العلم الذي يكون ذلك الموضوع جزءاً منه أحياناً. فالمأمون ينصح أبا العتاهية بألا يناظر ثمامة بن أشرس في القدر ويقول له: «لا تردد هذا فلست في الكلام من طرزه»[56].

إلا أنه ليس كل موضوع قابلا للمناظرة، بل هناك مواضيع ليست مجالا لها، من جملتها:

- **المفردات**: وهي كل ما انتسب إلى عالم التصورات، وتشمل الاسم والفعل والحرف، كما تشمل التعريف والمركب الإضافي التقييدي وغير التقييدي[57].
- **الجمل الإنشائية**: وهي «الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته»، وتشمل الأوامر والاستفهام والتمني والنداء[58].

إن هذين العنصرين لا يدخلهما التناظر، فيما يرى البعض[59]، إلا من جهتين: فالمفردات تكون محلا للتناظر من جهة غموض مفرداتها، أو من جهة إخلالها بشروط حدودها.

أما الجمل الإنشائية فهي بدورها تستدعي التناظر كلما استلزمت أسلوبا خبريا أو ادعاءً نقلياً[60].

بيد أن الدعوى التناظرية لا تقتصر على هذين الجانبين بل تظهر في كل القضايا التي يلتزم صاحبها شروطاً معينة كالشروط الحدية أو الشروط التقسيمية أو الشروط الخبرية[61].

2-3 - طرفا المناظـرة:

أشرنا في معرض تحديد «مفهوم المناظرة» لغة واصطلاحا إلى أنه لن تقوم «لفعل التناظر» قائمة في غياب طرفين (جانبين) متناظرين يختار أحدهما دور «العارض» أو المعتقد (ويدعى في اصطلاح أهل المناظرة باسم المدعي أو المستدل أو المعلل أو المجيب)، والآخر دور «المعترض» أو المنتقد (ويطلق عليه اسم السائل أو المانع)(62).

وهما لا يخلوان أن يكونا شخصين لكل منهما رأي أو مذهب، أو يمثلان فئتين وجمعهما خلاف، أو عالمين أو أديبين جمعهما سبيل العلم والأدب، أو دعوة من خليفة أو وزير، فتناظرا، كما حصل في مجالس الخلفاء الأمويين والعباسيين، أو مجالس الوزراء في ظل الدولة العباسية حيث كان للوزراء شأن في نظام الحكم(63).

وقد تكون الدعوة إلى التناظر من أحد الطرفين، كما حدث بين بديع الزمان الهمذاني وأبي بكر الخوارزمي، حيث عبر البديع عن رغبته في ذلك(64).

ويتصف طرفا المناظرة بالتكافؤ عادة، على اعتبار أن تساوي الطرفين أمر مهم في الوصول بها إلى غايتها في كشف الحق وإظهار الصواب. وهذا ما طبع مناظرات أبي الهذيل العلاف والنظام، فلا يكاد يُعرف القاطع منهما والمنقطع، بينما كان يلاحظ انقطاع أبي الهذيل عندما يناظره زنجويه الحمال، فيقطعه في ساعة(65). وقد سئل العلاف عن ذلك فقال: «يا قوم إن النظام معي على جادة واحدة لا ينحرف أحدنا عنها إلا بقدر ما يراه صاحبه، فيذكره انحرافه، ومما على سننه، فأمرنا يقرب، وليس هكذا زينجويه الحمّال، فإنه يبتدئ معي بشيء ثم يطفر إلى شيء بلا واصلة ولا فاصلة، وأبقى فيحكم علي بالانقطاع، وذلك لعجزي عن رده إلى سنن الطريق الذي فارقني آنفاً فيه»(66).

ولعل هذا ما جعل السلف يعتبرون «تساوي الرتبة في العلم بين المتناظرين» شرطا أساساً من شروط المناظرة، وذلك بأن يناظر عالم عالماً، لأنه إذا اختلفت الرتبة بين المتناظرين، لاسيما إن كان الاختلاف كبيراً، فإن ناقص العلم والفهم والرتبة، إذا رُدَّ إلى بعض مسائل وفروع المسألة المتناظر فيها، أو رُدَّ إلى مباحث وجزئيات علمية دقيقة متعلقة بالمسألة المتناظر فيها لا ينتبه لها، أو قد لا يحيط بها علماً وإدراكاً فلا يحصل الانتفاع من مناظرته(67).وعليه، لا تصح المناظرة ويظهر الحق بين المتناظرين حتى يكونا متقاربين أو متساويين في مرتبه واحدة من الدين والفهم والعقل والإنصاف، وإلا فهو مراء ومكابرة(68).

ومما توحي به أخبار العلماء المبثوثة في كتب التراجم والطبقات أن العلماء كانوا منتبهين إلى هذا الشرط؛ فلا يقدم أحدهم على مناظرة من هو فوقه في العلم. قال الفراء: «قال لي رجل: ما اختلافك إلى الكسائي وأنت مثله في النحو؟ فأعجبتني نفسي فأتيته فناظرته مناظرة الأكفاء، فكأني كنت طائراً يغرف من البحر بمنقاره»(69).

وهذا الشرط واضح -كما سبقت الإشارة إلى ذلك - من مادة (المناظرة) اللغوية، فهي مأخوذة من النظر، ومن النظير أي المقارب له والند.

وقبل الخروج مما نحن فيه إلى غيره نشير إلى أن بعض المناظرات تسبقها مراسلات بين طرفيها، وتنطوي هذه الرسائل على تهديد ووعيد بما يشبه الحرب النفسية، فكل يهدد الآخر، ويخوفه اللقاء. كقول بديع الزمان للخوارزمي في إحدى رسائله: «إن أجرأ الناس على الأسد أكثرهم رؤية له، وقد قال بعض أصحابنا: قلت لفلان لا تناظر فلانا فإنه يغلبك، فقال: أمثلي يغلب وعندي دفتر مجلد، ووجدنا عندنا دفاتر مجلدة وأجزاء مجودة ... فأنك متى شئت لقيت منّا خصماً ضخماً ينهشك هضماً، ويأكلك خضماً»(70).

لكن طرفي المناظرة يحرصان على الابتعاد عما «لا دخل له في المقصود، لئلا ينتشر الكلام، ويحصل البعد عن المرام، وهو «إظهار الصواب في مجلس واحد»[71].

3-3 - **المجلس والجمهور:**

لا تكتمل أركان المناظرة إلا بوجود المجلس الذي يعقد ويحضره الجمهور، وقد يعقد المجلس خصيصاً لمناظرة معلومة بين عالمين أو أديبين معروفين، وبذلك يحضر الجمهور وهو يعلم طرفيها والموضوع[72]، وقد تقع المناظرة فجأة في أثناء انعقاد حلقات العلم أو مجالس العلماء. والمجلس قد يعقد في المسجد أو في حضرة خليفة أو وزير، أو في بيت عالم أو أديب، أو حتى في سوق الوراقين، كتلك المناظرة التي جرت بين الحريري والمقدسي[73]، أو في المدارس، بعد نشوئها، أو في أي مكان يتفق عليه طرفاها.

وفي المسجد نشأت حلقات الدرس، لتعليم القرآن الكريم وتلاوته، ورواية الحديث وتعليم الفقه، وما رافق ذلك من ظهور علوم العربية وتفرعها، قبل أن تنشأ المدرسة، وتنفصل عن المسجد أواخر القرن الثالث[74]. وعليه فالكثير من المناظرات كانت تجري في المساجد وتعقد مجالسها فيها. فقد كان سيبويه مثلا، يتوعد الأصمعي ويقول: «لا ناظرته إلا في المسجد الجامع»[75]. وتقع المناظرة فعلا في ذلك المسجد الجامع في البصرة. كما كانت تجري مناظرات أخرى بمسجد الكوفة، من مثل مناظرات الكسائي والفراء قبل انتقالها إلى بغداد. وفي مساجدها كانت تقوم المناظرات أيضاً، فمثلاً كان أحمد بن يحيى ثعلب يتشوق إلى حلقة المبرد قبل دخوله بغداد «وكان كثيراً ما يرد الجامع قوم خراسانيون من ذوي النظر، فيتكلمون ويجتمع الناس حولهم، فإذا بصر بهم ثعلب

أرسل من تلاميذه من يفاتشهم (يناظرهم)، فإذا انقطعوا عن الجواب انفض الناس عنهم»[76].

والجمهور مهم في المناظرة، وهو نوعان: خاص وعام، أما الخاص فهو الجمهور الذي يحضر المجلس من العلماء المتخصصين وهم الرؤساء. يقول الخوارزمي لبديع الزمان الهمذاني بعد مناظرة جرت بينهما: «وقد تواترت الأخبار، وتظاهرت الآثار في أنك قهرتَ، وأني قهرت، ولا شك أن ذاك التواتر عنك صدرت أوائله، والخبر إذا تواتر به النقل قبل العقل، ولابد أن نجتمع في مجلس بعض الرؤساء فنتناظر بمشهد الخاصة والعامة»[77].

وأما العام، فعامة من يحضر مجلس المناظرة من أصحاب طرفيها، أو مريدهما أو أتباعهما أو تلاميذهما يجتمعون في المجلس، بينما يتقابل المتناظران فيه. وليس لأحدهما أن يتجه إلى صدر المجلس مبتعداً عن مقعد التقابل مع مناظره. فبديع الزمان ينبه مناظره الخوارزمي على ذلك فيقول له: «يا أبا بكر تزحزح عن الصدر قليلا إلى مقابلة أخيك. فقال: لست برب الدار فتأمر على الزوار. فقلت: يا عافاك الله، حضرت لتناظري والمناظرة اشتقت إما من النظر أو من النظير. فإن كان اشتقاقها من النظر، فمن حسن النظر أن يكون مقعدنا واحداً حتى يتبين الفاضل من المفضول، ثم يتطاول السابق، ويتقاصر المسبوق»[78].

ومعنى هذا أن أبطال المناظرة ليسوا وحدهم من يصنع المناظرة ويحدد شكلها على اعتبار أنها لا تسعى فقط إلى الدفاع عن عقيدة أو فرضية ذهنية، وإنما تهدف أيضاً إلى عكس العلاقة النسبية القائمة بين المتجادلين والحضور، ومحاولة المتجادلين إرضاء الجمهور، وتدخل هؤلاء في تطورات المناظرة، مما يقتضي من المشاركين فيها اعتماد أسلوب لغوي رصين، وتراكيب خاصة تنسجم مع الجو الثقافي العام، والمقام الذي تدور فيه.

4-3 - **تنصيب الحاكم:**

يقضي الحاكم بين المتخاصمين، يمنع اللجاج إذا استرسل المتناظران في العناد والمكابرة والتدافع، فيتدخل لقطع الشجار، وفك الاشتباك عند اختلاف الأنظار كما أنه يقضي لصاحب الحق، لاسيما إذا بقي كل من المتناظرين على استرجاح حجته. من ذلك «تنازع علي عليه السلام وأخيه جعفر بن أبي طالب، وزيد بن حارثة مولى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فما اعترف أحد منهم لخصمه بعد أن أدلى كل واحد منهم بحجته، بل بقي كل على استرجاح حجته حتى حكم رسول صلى الله عليه وسلم بحكمه، وأثنى على كل واحد منهم بفضله»[79].

ومن وظائف الحاكم أنه يوقف من صادر حق مخالفه في المناظرة، وكذلك من حاد في الجواب ومن أدلى بدليل في غير محل النزاع، وكذلك يزجر من أساء الأدب في المناظرة، ويسكن من روع من استشاط غضباً[80]. والحاكم ينبغي أن يكون منصفا عدلاً غير متهم بالجهل أو الهوى أو نحوهما.

إلا أنه يحدث أن يكون الجمهور هو الحكم في المناظرة. من ذلك ما رواه الأصمعي عند مناظرة جرت بينه وبين سيبويه في المسجد الجامع بالبصرة: «ورفعتُ صوتي فسمع العامة فصاحتي ونظروا إلى لكنته، فقالوا غلب الأصمعي سيبويه فسرني ذلك»[81]، وهذا حكم جمهور عام قد يعبر عنه برفع الأصوات، بالهيللة من جانب، والحوقلة من جانب آخر[82].

أما حكم الجمهور الخاص، فهو كحكم الرؤساء بين الخوارزمي وبديع الزمان في المناظرة التي جرت بينهما في دار أبي القاسم الوزير، «وقالت الجماعة قد علمنا أي الرجلين أشعر، وأي الخصمين أقدر، وأي البديهتين أسرع، وأي الرويتين أصنع، فقال أبو بكر: فاسقوني على الظفر، فقال: كفاك ما سقاك»[83].

وهو حكم يحسب له الحساب، ويخشى انتشاره بين الناس، لذلك فمن النظار من يتجنبه، حتى وإن كلفه ذلك التسليم لخصمه، ففي إحدى مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهرين، كان الطرف المقابل له في المناظرة يستدعي الجمهور عليه ويدفعه للشغب، فقال له: «إنك الآن خرجت عن قانون البحث والنظر وشرعت في تشغيب العوام والجهال، إلا أن هذه البلدة ليست بلدة العلماء والأذكياء والأكياس، فنحن نكتب هذه المناظرة التي ذكرناها على الوجه الذي مرّ، ثم نرسلها إلى الأذكياء والعقلاء فإن قضوا فيها بأني أنكرت كتاب اللّه، عاملوني بما يليق بهذا الكلام، وإن قضوا بأنك عجزت عن الكلام وانتقلت من البحث والنظر إلى الشغب والسفه، عاملوك بما يليق بك. فلما شرعت في كتابة المناظرة، تضرع غاية التضرع واعترف بأن ذلك الكلام كان خارجاً عن قانون العقل والسداد، وظهر انقطاعه وعجزه لجميع الحاضرين»(84).

ومعنى هذا أن الحكم في المناظرة قد يكون تقريريا بعد أن تكتب المناظرة وترسل إلى المتخصصين، عندما لا يكون الجمهور الحاضر نوعيا، وليس فيه من العقلاء والأذكياء - كما وصفهم الرازي - وقد أحس خصمه بالخوف والتردد من حكم هذا الجمهور العاقل وبدأ يتضرع ويعترف، وعاد بذلك إلى أصول فن المناظرة، وهو الاعتراف بالغلبة للأعلم الذي يقنع بحجته فتقطع حجة خصمه.

4 - بعض شروط التناظر:

وبالإضافة إلى الأركان الأربعة، أو الشروط الجوهرية لكل مناظرة هناك شروط أخرى مكملة ومتممة لها تجمل كما يأتي.

1-4 - تساوي الرتبة في العلم بين المتناظرين:

ومفاد ذلك أن يناظر عالم عالماً مثله، لأنه إذا اختلفت الرتبة بين المتناظرين اختلت المناظرة، وفرض الطرف الأعلم رأيه وأثبت حجته

دون منافسة ولا معارضة حقة. ومن ثمة يزاغ عن الهدف الأساس الذي ترمي إليه كل عملية تناظر، وهو إظهار الحق والصواب بشكل تعاوني قائم على أساس من نظر سليم مؤسس على قواعد وشواهد مقبولة لدى الطرفين، يقول ابن عقيل الحنبلي: «لا يتجادل إلا المتناظران، ومن لا يكون نظيرا فهو مسترشد وسائل»[85]. وقال الإمام محمد بن خزيمة فيمن يناظر ويعارض العلماء وهو ليس في رتبتهم: «فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتاتيب أحوج منه إلى الترؤس والمناظرة»[86].

2-4 - استواء المتناظرين في أسباب القيام بالحجة:

فلابد من التكافؤ في كل أسباب القيام بالحجة، ولا بد من الإنصاف، لأنه إذا لم يستويا في ذلك، وانفرد أحد الطرفين بمزية دون الآخر، فإن ذلك ربما أوجب له ترجيحا على خصمه وإن لم يكن مستحقاً ذلك، وهذا ما أكد عليه ابن عقيل الحنبلي بصدد حديثه عن شروط المناظرة حيث قال: «ومن ذلك استواؤهما في الأمن والصحة والسلامة، وألا يكون أحدهما محصوراً بخوف أو حشمة أو هيبة، والآخر مبسوطا بأنس واسترسال»، ويضيف «واحذر المحافل التي لا إنصاف فيها في التسوية بينك وبين خصمك في القيام والاستماع»[87].

3-4 - اتفاق الطرفين في الكليات التي يرد إليها التنازع:

على اعتبار أن انتفاء هذا الشرط يقتضي عدم الانتفاع بالمناظرة، وتعطلها لأن المناظرة في الوجوه والمسائل الجزئية، لا بد أن تُردَّ إلى كليات متفق عليها، وإذا لم يكن المتناظران متفقين في الكليات بطلت المناظرة وصارت شغبا بالنظر إلى أن هذه الكليات حاكمة، فلا بد أن تكون مسلمات عند الطرفين لقطع النزاع ورفع الشغب[88]. يقول الشاطبي: «المناظر المستعين لا يخلو أن يكون موافقا له في الكليات التي

يرجع إليها ما تناظرا فيه أولا، فإن كان موافقا له صح إسناده إليه واستعانته به، لأنه إنما يبقى له تحقيق مناط المسألة المناظر فيها والأمر سهل فيها»[89].

وقال أيضا، تأكيداً وشرحاً للمعنى السابق: «وإن كان المناظر مخالفاً له في الكليات التي ينبني عليها النظر في المسألة، فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته، إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبني على كلي، وإذا خالف في الكلي ففي الجزئي المبني عليه أولى، فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق عليه. فالاستعانة مفقودة»[90].

ولا شك في أن الكليات والقواعد الضابطة لها لا تخفى في الغالب الأعم على أهل العلم، ولذلك فإن جل المناظرات - على اختلاف الموضوعات التي تثار فيها - تجري في الجزئيات التي ترد إلى الكليات الحاكمة فيظهر الحق والصواب، وينتفع بالمناظرة، يقول صاحب الموافقات: «اعلموا أن الاختلاف في بعض القواعد الكلية لا يقع في العادات الجارية بين المتبحرين في علم الشريعة... العالمين بمصادرها ومواردها والدليل على ذلك اتفاق العصر الأول وعامة العصر الثاني على ذلك»[91].

ومعنى هذا أن الكليات يجب أن تكون مسلَّماً بها عند المتناظرين، وإلا ما توفرت لديهم القاعدة الأساس المستند إليها في النقاش. ولو جاز ذلك لم تصحّ المناظرة. ومن ثمة لا تنكشف الحقيقة، ويظهر الصواب.

4-4 - وجود دعوى قضائية خلافية:

بحيث يختار أحد المتناظرين دور «المدعي» أو «المعتقد» (على اعتبار أن «الدعوى» و «الاعتقاد» مترادفان عند النظار)، فيما يختار الآخر

دور «المعترض» أو «المانع». ولما كان المدعي يعتقد صدق دعواه، ويطالب مخاطبه بالتصديق بدوره فيها، يلزم أن تتوافر له الحجة على ما يدعي، وأن يعتقد صحتها، وصحة القضايا التي تتركب منها، وأن يقصد بها إقناع المعترض على دعواه بالعدول عن اعتراضه.

أما «المعترض» فيتعين اعتراضه أن يكون منطوقه مخالفاً لمنطوق دعوى المدعي، ومفهومه المخالف موافقا لمنطوق هذه الدعوى، وأن يكون غرضه متفاعلاً مع غرض الدعوى، وأن تكون حجته معاكسة في قوتها لحجة الدعوى، وأن يكون في دليله، وتوجيه هذا الدليل تابعاً لدليل الدعوى وتوجيه دليلها[92]. كما سنقف عند ذلك بشكل مفصل عند الحديث عن منطقيات المناظرة.

إلا أن الملاحظ من خلال الاطلاع على أهم مؤلفات المناظرة والبحث، أن أصحابها لم يفردوا تعريفا دقيقا «للدعوى»، فكل ما هناك أن في عباراتهم ما يفيد إطلاق «الدعوى» على «الاعتقاد»، وذلك راجع -في نظر البعض- إلى أن الاعتقاد نفسه هو تشبث الناظر بقضايا قد تحتمل الصدق والكذب فـ «الاعتقاد هو استقرار حكم في النفس، وقد يكون حقا ويكون باطلاً»[93].

وهي ملاحظة تنسحب بشكل أساس على علماء الأصول، الذين- بدورهم- لم يعتنوا بتحديد «الدعوى» وتعريفها، بل اعتنوا ببعض المسائل التي تقتضي أن تنعت بالدعوى كما تحدثوا عما يستدعي تسميتها بالدعوى، في قسمين:

القسم الأول: أسمَوهُ بمجالات المناظرة، فيما سمّوا القسم الثاني: بالشروط التي تستدعي المناظرة[94].

5-4 - **انتهاء المناظرة إلى مآل محدد يكون بعجز أحد الطرفين:**

إذ من الواجب أن تنتهي المناظرة إما بإلزام «المنتقد» أو إفّحام «المدّعي». ويلزم المنتقد إذا انتهى دليل المدعي إلى قضية مسلم بها عند

المنتقد، سواء سلم بها بعد أن كان قد اعترض عليها، أو اعترض عليها بعد أن كان قد سلم بها، أي يفقد حقوقه في متابعة اعتراضاته، مع اعتبار عدم قوله أو فعله لأي شيء يؤدي إلى «الانقطاع»[95].

في حين يُفحم «المدعي» إذا عجز عن إقامة الدليل على دعوى من دعاويه المعترض عليها، أي إذا استنفد جميع حقوقه في دفع الاعتراض، مع عدم قوله أو فعله لأي شيء يؤدي إلى «الانقطاع»[96].

وهذا الشرط ضروري لتمام المناظرة وكمالها، مهما طالت أو اتسع موضوعها. مما يروى في هذا الإطار أن إبراهيم النظام وضراراً اجتمعا بين يدي الرشيد (في مجلس الخليفة الرشيد) «فتناظرا في القدر حتى دقت مناظرتهما فلم يفهمها، فقال لخدمه ومن يثق به ويرضى برأيه: اذهب بهذين إلى الكسائي حتى يتناظرا بين يديه ثم يخبرك لمن الفلج منهما»[97]. والفلج الظفر أو الغلبة في المناظرة، ويتحقق بانقطاع أحد طرفيها.

5 - المصطلحات الوظيفية عند المتناظرين:

المقصود بذلك ما اتفق النظار واصطلحوا عليه من مصطلحات المناظرة التي تجري على ألسنتهم ويتداولونها وهم يتناظرون، وهي مصطلحات ولدت على أيديهم، استمدوها مما يجري أثناء المناظرة. من ذلك طرفا المناظرة وتقلب الأحوال بينهما من بداية المناظرة إلى ختامها، وماذا يسمى كل حال من أحوال معالجتهما لحجج بعضهما البعض؟ وماذا يعني بالنسبة لمناظره؟.

1-5 - السائل والمجيب:

ولعل أول ما يطالعنا ما هو مرتبط بتصوير حال المتناظرين منذ بدء نشأة هذا الفن، حيث المناظرة في جانب منها سؤال وجواب، لذلك

يقال لأحد طرفيها «السائل» وللآخر «المجيب». يقول الكسائي لسيبويه في مستهل المناظرة بينهما: تسألني أم أسألك؟ قال: لا، بل سلني أنت[98]. فكان الكسائي بذلك سائلا، وسيبويه مجيباً.

2-5 - الإلـــزام والإفحـام:

وقد يسمى المجيب «معللاً» أو «مانعاً»، ويسمى السائل «مستدلاً» حسب طبيعة الانخراط في المناظرة، وعندما تنتهي المناظرة بعجز السائل يسمى «مُلْزَماً»، ويسمى عجزه «إلزاماً» أما إذا انتهت بعجز المعلل يسمى «مفحماً» ويسمى عجزه «إفحاماً»[99]. قيل «لم ير من أذعن للحجة إذا لزمته من عمرو بن عبيد»[100].

3-5 - الفــلج:

ومما كثر على ألسنتهم ويعد وصفا لنتيجة المناظرة أو علامة لانتهائها مصطلح «الفلج»، الذي يعنى الفوز والغلبة في المناظرة. قال التوحيدي يصف أحدهم: «كان أحسن الناس لمن خط بالقلم، أو بلغ باللسان أو فلج في المناظرة»[101]. فالفلج الفائز في المناظرة، و«الانقطاع» -انقطاع حجج أحد الطرفين في المناظرة - علامة انتهائها. قال ابن الزبير للخوارج خصومه في المناظرة: «لعمري أن ذلك أحرى بقطع الحجج، وأوضح لمنهاج الحق»[102]. وقطع الخصم في المحاورة غلبة[103]. ومما يخاطب به المناظر نظيره عندما يخطئ أو تضعف حجته: يا نائم، ويا غافل، وقد يبادر بهذا القول عندما يريد أن يسوق رأيا أقوى من رأيه أو يدحض ذلك الرأي، وكأن هذه الألفاظ تنبه المناظر إلى أن عقله لم يكن متفطنا تلك اللحظة[104].

4-5 - المبحـــث:

ومن مصطلحاتهم أيضا، «المبحث» وهو الذي «تتوجه فيه المناظرة بنفي أو إثبات»[105]. و«المسلمات» وهي «قضايا تسلم من الخصم،

ويبنى عليها الكلام لدفعه، سواء أكانت مسلمة بين الخصمين أم بين أهل العلم، كتسليم الفقهاء بمسائل أصول الفقه. كما يستدل الفقيه على وجوب الزكاة، فلو قال الخصم هذا خبر واحد لا نسلم أنه حجة، فنقول له: قد ثبت هذا في علم أصول الفقه ولابد أن تأخذه هاهنا»[106].

5-5 - **الدخل:**

ومن المصطلحات المتداولة كذلك بين النظار «الدّخَلُ»، ويطلق على الكلام الذي يصدر من غير طرفي المناظرة أثناء التناظر. وهو عادة من الجمهور الحاضر، أو ممن تقام المناظرة في حضرته[107].

6-5 - **المقدمة:**

أما «المقدمة» فتطلق تارة على ما تتوقف عليه الأبحاث الآتية، وتارة أخرى تطلقُ على قضية جعلت جزء القياس، وتارة أخرى تطلقُ على ما تتوقف عليه حجة الدليل[108].

7-5 - **المعارضة:**

ومنها كذلك «المعارضة» وهي لغة على سبيل «الممانعة»، أما اصطلاحا فهي «إقامة الدليل على خلاف ما أقام الخصمُ»، أو هي» مقابلة دليله بدليل يباينه إنتاجاً»[109]. وتكون المعارضة بإثبات نقيض المدعي أو نفيه، كما تكون بإنتاج دليل يساوي نقيض الدعوى أو إثبات الأخص من النقيض، وتتم وفق الصور الآتية:

أ) – معارضة بالقلب: وهي عبارة عن قلب دليل المستدل دليلاً للسائل. وهذا اللون كثيراً ما يكون في المغالطات.

ب) – معارضة بالمثل: وهي أن يكون دليل المستدل والمعارض كلاهما من ضرب واحد في الصورة دون المادة.

ج) - معارضة بالغير: وهي أن يكون دليل المستدل مخالفاً لدليل المعارض مادة وصورة[110]. يقول صاحب كتاب التعريفات: «المعارضة إقامة على خلاف ما أقام عليه الخصم دليله، ودليل المعارض إن كان عين دليل المعلل يسمى قلباً، وإلا فإن كانت صورته يسمى معارضة بالمثل، وإلا فمعارضة بالغير، وتقديرها إذا استدل على المطلوب بدليل، فالخصم إن منع مقدمة من مقدماته، أو كل واحدة منها على التعيين، فذلك يسمى منعاً مجرداً، ومناقضة، ونقضاً تفصيلياً، ولا يحتاج في ذلك إلى شاهد. فإن ذكر شيئاً يتقوى به يسمى سنداً للمنع، وإن منع مقدمة غير معينة بأن يقول: ليس دليلك بجميع مقدماته صحيحاً، ومعناه أن فيها خللاً فلذلك يُسمى نقضاً إجماليا. ولابد هاهنا من شاهد على الاختلال. وإن لم يمنع شيئاً من المقدمات، لا معينة ولا غير معينة، بأن أورد دليلا على نقض مدعاه، فذلك يسمى معارضة»[111].

8-5 - المنـــع والمعارضـــة:

ومنها «المنع (المناقضة)»: وهو لغة «نقيض الإعطاء» وفي الاصطلاح: «طلب الدليل على مقدمة دليل المستدل»[112]، وقيل هو «امتناع السائل عن قبول ما أوجبه المعلل من غير دليل»[113].

واستقر معناه عند أهل هذا الفن على طلب الدليل. «المنع في عرفهم طلب الدليل»[114]. إلا أن له معنيين في عرفهم: «الأول أعم يتناول النقض والمناقضة والمعارضة جميعاً، والثاني يُقال له مناقضة...»[115]، أما المعنى الأخص فهو الذي ينعت بالمناقضة، وتساويه مع المناقضة في الحد ناتج عن كونهما يعترضان على مقدمات الدليل. ف «المناقضة منع مقدمة معينة من مقسمات الدليل، أو كل منهما مجرداً، أو منع

السند»[116]، وكذلك المنع هو: «اعتراض على بعض مقدمات الدليل، أو كلها على سبيل التعيين»[117].

ومنع بعض مقدمة الدليل أو كلها لا يعني إلا مطالبة بالدليل،لأن منع مقدمة الدليل أو كلها ليس دليلاً، ولهذا السبب منع أهل هذا الفن أن يقرن المانع امتناعه بالاستدلال، ولا يمنع من استناده إلى دليل قوي يتقوى به[118].

ولا يخفى من خلال التعريفات أعلاه، أن هناك لبسا بخصوص مصطلحي «المعارضة والمناقضة» لكونهما مفهومين متداخلين، ومن ثمة وقع الكثير من الدراسين في الخلط بينهما[119]، وعليه يبقى في نظرنا – من خلال ما اطلعنا عليه من مصادر على الأقل – أن الإمام الجويني أبرز من ميز بين المصطلحين بشكل دقيق يزيل الغموض. يقول: «اعلم أن المعارضة ضرب من المناقضة، وهي أقوى أنواع المعارضات، فكل مناقضة معارضة، وإن كان ليس كل معارضة مناقضة. وذكرنا حقيقة المعارضة. وقد قيل: هي إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما في الحكم نفيا كان أو إثباتاً. وقيل: إنها إلزام الخصم بأن يقول قولاً قال بنظيره، أو بأن يجري علة قول فيما أجراه في نظيره، ومتى ألزمَ أحدُ الخصمين خصمه إجراءَ علته في موضع، يمتنع من إجرائها فيه وهو يجريها في نظيره، فقد ناقضه من وجه وعارضه من وجه»[120]. وبعد هذا التحديد الجامع يمضي الرجل في الحديث عن الفرق بين المصطلحين من وجوه عدة، منها: أن المعارضة بالدليل على الدليل تصح، والمناقضة لا تكون بالدليل ومن أحكام المعارضة أنها سؤال صحيح[121].

9-5 – **المناقضـــة:**

ومن أكثر المصطلحات تداولاً بين النظار أيضا «النقض» وهو لغة «الكسر»واصطلاحا» خدش مجموع الدليل بتخلف الحكم عنه واستلزامه

فساداً آخر»(122). وقيل هو «ادعاء السائل بطلان دليل المعلل، مع إقامته الدليل على دعوى بطلانه»(123). وعليه فالنقض هو إبطال دليل المستدل ويكون ذلك إما بشاهد التخلف، أو بشاهد خصوص الفساد، فشاهد التخلف هو إثبات عدم دلالة الدليل على المدلول، فالدليل موجود، والمدلول ليس كذلك، فيكون الدليل جاريا على مدع آخر غير الدليل الذي أقامه عليه المستدل. يقول ابن تيمية: «يمتنع جعل الدليل دليلا على وجوده دون مدلول، أو مع وجود ضد المدلول معه»(124). ويقع ذلك على وجوه كثيرة ليس هذا مقام تفصيلها، وإنما لها موضع آخر يقتضيه منهج البحث وخطة الدراسة.

وأما الشاهد الثاني من وجوه النقض بخصوص الفساد فهو استلزام دليل المستدل المحال، ووجه النقض باستلزامه المحال أن الأمور المحققة في الواقع إجرائيا لا تستلزم المحال، وبناء على هذا فإن حاصل النقض يرجع إلى أمرين اثنين: تخلف المدلول عن الدليل واستلزم المدلول المحال(125).

إلا أن ارتباط «النقض» بفساد الدليل وبطلانه مسألة غير محسومة عند من عنوا بفن المناظرة والاستدلال. وهذا ما يستفاد صراحة من قول الإمام الجويني: «[فقدْ] اختلف أهل الأصول والجدل أن النقض هل هو دلالة على فساد ما ورد عليه النقض؟ فأكثر الفقهاء على أنه يدل على فساد ما ورد عليه، وبه قال أهل الكوفة غير أنهم أفسدوا هذه المقالة بتجويزهم تخصيص العلة، فإن التخصيص في المعاني هو عين المناقضة. وقالوا إنه لا يدل على فساد ما خص(126).

10-5 - **الاعتـــراض:**

ومن مصطلحاتهم كذلك «الاعتراض» وجميع أنواع الاعتراضات راجعة إلى منع ونقض ومعارضة(127). فالمخالف للمستدل إما أن ينازع في مقدمته، أو دليله أو مقتضى دليله وهو الحكم(128)، وعليه فالمنازعة

في المقدمة تسمى «منعا» وفي الدليل تسمى «نقضاً» وفي الحكم ومقتضى الدليل تسمى «معارضة». يقول عبد الرحمن السعدي: «إبطال قول الخصم قد يكون بإبطال الدليل الذي استدل به، أو إبطال دلالته على مطلوبه، وقد يكون بإبطال نفس المقالة التي ينصرها وإفسادها، وقد يكون بإثبات نقيض ما قاله الخصم قولاً ودليلاً»(129). إلا أن ما تجب الإشارة إليه في هذا السياق أن هذا الأسلوب في منازعة دليل الخصم أكثر ارتباطا بالمناظرات الشرعية منها بالأنواع الأخرى، وفي ذلك تفصيل كثير سنوضحه في مقامه

ومن المصطلحات أيضاً:

5-11 - المعـــاندة:

وهي «المنازعة في المسألة العلمية - بين طرف وآخر - مع عدم العلم من كلامه، وكلام صاحبه»(130).

5-12 - المكـــابرة:

وهي المنازعة في المسألة العلمية لا لإظهار الصواب، بل لإلزام الخصم. وقيل المكابرة هي مدافعة الحق بعد العلم به(131).

5-13 - المحـــال:

وهو ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في الآن نفسه(132).

5-14 - المغالطـــة:

وهي «قياس فاسد .. وقول مؤلف من قضايا شبيهة بالقطعية أو بالظنية أو بالمشهورة»(133).

5-15 - الاستفســار:

أي أن يطلب أحد طرفي المناظرة بيان المعنى من لفظ نطق به خصمه. ويجوز توجيهه عند الحاجة إلى بيان معنى اللفظ، كأن يكون غريبا، أو مجملاً، فيعمل المعلل على توضيحه(134).

16-5 - الدليـــل:

وهو «المرشد إلى المطلوب»[135] ويشتق منه الدال وهو «المعرف بحقيقة الشيء»[136]. وهناك من اعتبر الدليل والدال معنى واحداً، وبذلك قد يسمى الدليل دالا، أو العكس[137]. والمستدل هو الطالب الدليل.

أما الدليل عند علماء الكلام هو ما أفضى إلى يقين، أما الدليل المفضي إلى الظن، فليس بدليل، وإنما أمارة. وإلى هذا المعنى ذهب الفارابي حينما قال: «العلم لا يحصل إلا ببرهان»[138]. أما الفقهاء فأغلبهم ينعتون «الدليل الظني والقطعي» بالدليل.

وقد اعتبر النظار كلاما لا يخدم غاية المناظرة في الوصول إلى الحقيقة وإظهار الصواب، إفساداً لها (المناظرة)، وهو أمر واضح فيما أتينا على ذكره من مصطلحاتهم[139].

6 – التداخل «المصطلحي» في المناظرة:

تمهيـــد:

ثمة جملة مصطلحات تتداخل ويتقاطع معناها مع مفهوم «المناظرة» من مثل مجادلة، مناقشة، مماحكة، مفاخرة، مقابسة، يصعب إجراء تمييز دقيق بينها بالنظر إلى غياب معجم تاريخي يعنى بتتبع تطور دلالات الكلمات أو المصطلحات. وقبل محاولة إيجاد التمايزات والسمات الفارقة بين هذه المصطلحات، نبدي ملاحظتين هامتين، لكونهما مشتركتين بين كل تلك المصطلحات:

(1) – جميع هذه المصطلحات تقوم على الحوار المتبادل الذي يقتضي وجود طرفين متحاورين اثنين على الأقل، وهي بذلك تقصي وجود تكلم من طرف واحد، في مقابل مستمع لا يتدخل في الحوار

كما هو الحال في الخطابة مثلا، كما أنها تنفي وجود متكلم وحيد يتحدث مع ذاته على طريقة الحوار الداخلي (monologue)، كما في المحاورات المتخيلة.

(2) - الملاحظة الثانية تدعم الأولى، إذ أن كل تلك المصطلحات على وزن «مفاعلة»، وقد تبين في معرض الحديث عن مفهوم المناظرة، أن الصيغة تعني قيام تنافس في عمل واحد بين شخصين، على الأقل، في الآن نفسه بالإضافة إلى اشتراكهما في ذلك، طبعاً.

ويرى البعض[140] أن المصادر القديمة لا تقدم أي توضيح يتعلق بتلك المصطلحات أو بالعلاقة بينها وبين الحقيقة، سواء كانت تلك العلاقة سلبية أم إيجابية، كما أنها لا تقدم أي تفسير محدد يمكن أن يميز بين مصطلح وآخر، أو يؤرخ لتطور دلالة المصطلح من المعنى المحسوس إلى المعنى المتصور.

وعلى الرغم من ذلك فإن ما يوفره «لسان العرب» من مادة بخصوص تلك المصطلحات يمكن من تصنيفها على النحو الآتي:

- «مجادلة + مماحكة + مناقشة».

- «محاورة» / - «مفاخرة» / - «مقابسة».

باستثناء مصطلح «مناقشة» فإن ابن منظور يكتفي فيما له علاقة بالمجموعة الأولى، بإبراز ما تتضمنه هذه المصطلحات من خصومة وتنافس وحدة في الكلام بين المتحاورين. مما يوحي بأنهم لا يرغبون في الدفاع عن وجهة نظر معينة، أو إظهار الحقيقة والصواب. وبذلك فهم لا يهتمون إلا بإثبات قدرتهم الجدلية، وبإظهار خطإ رأي الخصم كيفما كانت طبيعته[141].

ولتوضيح الأمر أكثر نرى أنه من المفيد منهجيا ومعرفيا، مقاربة كل مصطلح بمعزل عن المصطلحات الأخرى ليتسنى رصد السمات الفارقة والمشتركة بينها.

1-6 - المجادلـــة:

مادة «جدل» في اللغة تدل على مراجعة الكلام، وذكر الحجج والشدة في تقريرها، قال ابن فارس: «(جدل) الجيم والدال واللام أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام»[142]. وقيل: هو «تقرير الخصم على ما يدعيه، من حيث أقرَّ حقا كان أو باطلاً»[143]. وقد يقع بين شخصين في الطريق لأي سبب كان، وبذلك فغاية المجادل إفحام الخصم حتى وإن كان الحق معه. وقد قال بعض العلماء: «المجادل يعرف بأحد الوجوه السبعة: بأن لا يذكر العلة، ومنها أن ينقض العلة، ومنها أن ينهي الكلام إلى محال، ومنها أن ينتقل ويقول شيئا يلزمه القول بمثله فيمتنع، وأن يجيب عن غير ما يسأل عنه، وأن يسكت للعجز»[144].

وعليه فالمجادلة تختلف كلية عن المناظرة، فليس فيها مثل هذه المراوغة التي تصل حدّ المغالطة، وليس فيها معاندة ومكابرة، وما شابه ذلك، مما عدّه النظار إفساداً للمناظرة. وما يؤكد هذا المعنى ما قاله أحد المتناظرين لخصمه: «فعلى هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثاً علمياً عقلياً. وإنما هو نوع من المجادلة مع إنسان معين على قول معين»[145].

وقبل مغادرة المفهوم (المجادلة) إلى سواه، تلزم الإشارة إلى أن الكثير من الدارسين اختلط عليهم الأمر بين مفهومي «المجادلة» و«المناظرة» فاستعملوا أحدهما بدل الآخر للدلالة على غير ما يدل عليه[146].

6-2 - المحـــاورة:

تعني تبادل الحديث بين شخصين أو أكثر، ولا يتحدث ابن منظور عن حدة أو عنف في هذا التبادل الكلامي مما يعني أن المصطلح يوحي بالتبادل الهادئ للحوار، وتعني أيضا: المجاوبة ومراجعة النطق والكلام في المخاطبة، وقد حاوره، وتحاوروا تراجعوا الكلام بينهم[147]. وعليه فأي حوار يقع بين شخصين في أي موضوع كان، فهو محاورة. وقد لا يخلو من سؤال وجواب كما يبدو من الآية: ﴿ **قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب** ﴾ [الكهف: 38]. ومعلوم أنه أثناء المناظرة يجري حوار بين المتناظرين فلا تخلو المناظرة من حوار، إلا أن المناظرة ليست محاورة[148].

6-3 - المفاخـــرة:

تعود - بحسب المعاجم القديمة - بأصلها اللغوي إلى «الفخر»، وقد عرف الأدب العربي نصوصاً كثيرة تحت اسم «المفاخرات». وعليه فإن «المفاخرة» في الأصل، «حوار شفهي، نثري أو شعري، يدور بين متخاطبين في حضور جمهور من المستمعين»[149]. وبذلك فهي خطاب بين اثنين أو أكثر يقوم أساساً على إظهار تفوق في الصفات المادية أو المعنوية لشخص على آخر، أو لشعب على آخر، أو لعرق على آخر. ولذلك فهي تهتم بموضوعات دنيوية. أما المشتركون في المفاخرة فكل منهم إذا لم يكن محاميا لمن يتبنون الموضوع المعروض فإنه ممثلهم وبذلك لا يدافع المشتركون عن ذاتهم أو عقيدتهم بشكل مباشر، وإنما بشكل غير مباشر، عن طريق الدفاع عن الموضوع المقصود[150].

وتجب الإشارة إلى أنه إذا كانت موضوعات المناظرة تثير خلافات ونزاعات قوية بين المتناظرين، فإن موضوعات المفاخرات غالباً ما تثير التسلية وتعرض الثقافة والمعارف.

4-6 - المقابســـة:

لقد ألّف التوحيدي في أواخر القرن الرابع كتاباً يحمل عنوان «المقابسات»[151]. وهو كتاب يجمع المجالس الفلسفية التي يقول التوحيدي إنه حضرها بنفسه. وفي كثير من المقابسات يذكر المؤلف المكان الذي أقيمت فيه المقابسة، كما يحدد تاريخها، وأسماء الحاضرين والمشتركين فيها، وقد تناول عدداً ضخما من قضايا الفلسفة فيما له علاقة بالعقل والنفس والأخلاق وماهية الوجود وغيرها.

ويرجع الأصل اللغوي لمصطلح «مقابسة» إلى «القبَس» الذي يعني النار، أو الشعلة من النار. كما ورد في معجم «التهذيب»: «القبس شعلة من نار نقتبسها من معظم».

وعلى سبيل المجاز «القبس» يعني أخذ جزء من كل و«القابس» هو اسم فاعل. ويضيف ابن منظور على هذه المعاني قوله: «القابس هو طالب الفكر، واقتبستُ منه علماً أي استفدته»[152].

أما «مقابسة» على صيغة «مفاعلة» فتعني اشتراك اثنين في (القبس) وتحديداً يعني وجود شخصين أو أكثر، كل منهما يأخذ العلم عن الآخر، أي يتبادلان ما لديهما من معارف كل في مجال اختصاصه.

وتوظيف المصطلح من قبل صاحب المقابسات يدل على المعنى نفسه، أي على اشتراك اثنين أو أكثر في محاورة علمية، يأخذ فيها العلم واحد عن الآخر أو كل من الطرفين عن الآخر، بحيث يطرح أحد الحاضرين سؤالاً حول قضية علمية معينة، ويقوم بالرد عليه أحد المختصين في الموضوع، وتتطور المناقشة مع إمكان تدخل بعض الحاضرين للاستفسار أو الإضافة أو التعقيب، وفي جميع الأحوال فإن هذا كله يجري في إطار السؤال والجواب، ولا يحاول أحد الحاضرين أو السائلين إظهار ما قد

يشوب الجواب من أخطاء أو مغالطات، أو أن يرفضه أو يطعن في صحته، ثم إن السائل عادة ما لا يطلب حجة على الجواب[153].

وبناء عليه يبدو أن «المقابسات» في شكلها العام شبيهة بالندوات التعليمية التي يحضرها أساتذة وعلماء كثر باعتبار أن هدفها الأساس التعليم عبر الأسئلة والحوار الفعال، ولذلك فإن فحص النصوص «يظهر ما كان يسيطر على مجالس المقابسات من روح التسامح العلمي الذي كان يسود بين العلماء والمثقفين في الاختصاصات والمجالات المختلفة. والذي كان ينتج عن اعتراف كل منهم بمكانة الآخر العلمية وبأهمية كل العلوم، والرغبة الأكيدة، ليس في إظهار جهل الخصم وعجزه، وإنما في الاستفادة مما لديه من علوم»[155].

وعلى جهة الإجمال، يبدو الاختلاف واضحاً بين هذا المصطلح و «المناظرة» بالنظر إلى أن كلاً من المشتركين في المناظرة لا يريد الاستفادة مما لدى محاوره من علوم، وإنما يحصر كل اهتمامه، ليس فقط في الدفاع عن معتقده هو، وإنما في هدم معتقد الخصم، هذا بالإضافة إلى أن موضوعات المقابسة لم تكن تمس الحياة اليومية للمجتمع، وإنما تتناول قضايا نظرية مجردة متصلة بعموم الفكر الإنساني.

خلاصــة:

حاصل الكلام عن مسألة المصطلحات ضمن الحقل الدلالي لمفهوم المناظرة في بعديه النظري والإجرائي ما يأتي:

* إجماع أغلب المصادر العربية القديمة –التي تم الاطلاع عليها– على أن المناظرة عائدة إلى أصلها الاشتقاقي «نظر» الحامل لمعنى النظرين الحسي والمعنوي من جهة، ثم النظر العقلي في مقابل نظر القلب والبصيرة من جهة ثانية. وعلى هذا الأساس تغدو المناظرة

مدخلا رئيسا، ومسلكا أساسا إلى تحقيق العلم وتحصيل المعرفة، والوصول إلى الصواب بطريقة تفاعلية تعاونية (بحكم دلالة الصيغة الصرفية الدالة على المشاركة) قوامها الاستدلال وتقليب النظر في الأمر المبسوط للنقاش. لذا فالهدف الأسمى للمناظرة إظهار الحقيقة الموضوعية وليس الحقيقة النسبية التي يعتقدها كل طرف.

* تميز مصطلح المناظرة عن مصطلح الجدل من حيث هو دفاع عن قضية ما أو هدم لها دونما مراعاة طبيعة تلكم القضية أو علاقتها بالحقيقة، ودون أي اعتبار لمقومات الحق والباطل. أما إذا نحى الجدل منحى الاعتداد بتلك المقومات والتقيد بأبرز شروط المناظرة بأن تكون غاية «العملية الجدلية» كشف الحق، فإنه يصير جدلاً محموداً، ولن يكون من هذه الجهة إلا حافظاً لروح المناظرة متمثلا لها. أما نقيضه (الجدل المذموم) فلا يتقاطع مع المناظرة إلا من حيث كونهما معا، نظرا عقليا وممارسة حوارية تفاعلية، فجل ما توصي به المناظرة لا يتقيد به الجدل، وما يقوم عليه الجدل تستبعده المناظرة.

* قيام الممارسة الحوارية التراثية المتمثلة في المناظرة على مرتكزات أساسية بها تتحدد ماهيتها، وينكشف تميزها عما سواها من التفاعلات الكلامية المشابهة لها. ومن هذه المرتكزات؛ الموضوع الموحد والطرفان المتقابلان المتواجهان، ثم المجلس والجمهور، بالإضافة إلى الحاكم الذي يتولى رعاية النقاش ويوجهه. ويرتبط بكل عنصر من هذه العناصر المركزية شروط منظمة تلتقي جميعها في ضبط «فعل التناظر» وتقنينه، ليغدو فعلاً تداولياً محدداً، وحدثاً كلامياً موجهاً.

* استناد المناظرة التراثية، باعتبارها واقعة تواصلية حية، إلى جملة من المصطلحات «الوظيفية» التي ترد في سياق التناظر ويحصل تداولها بين المتناظرين، مشكلة ما يمكن نعته بـ «قاموس التناظر الخاص». وقد وضح أن تلك المصطلحات – بالنظر إلى ماهيتها – لا تخرج عن أصناف ثلاثة: فهي إما دالة على وظيفة (دور) كالسائل والمجيب والمعترض، أو مقررة لنتيجة، نحو الإفحام والإلزام، أو واصفة لعملية عقلية – استدلالية، من قبيل النقض والمعارضة والمنع.
* تداخل بعض المصطلحات التراثية مع مصطلح المناظرة من قبيل «المجادلة» و«المفاخرة» و«المحاورة» و«المقابسة»، من جانبين اثنين ؛ أولهما قيام جميع تلك المصطلحات على الحوار المتبادل الذي يقتضي على الأقل، وجود طرفين متحاورين، وثانيهما كونها على صيغة «مفاعلة» الدالة على وجود تنافس في القيام بعمل واحد بين شخصين على الأقل، في الآن نفسه، بالإضافة إلى اشتراكهما فيه. فلماذا لم يعتن الفكر العربي بهذه الممارسات الحوارية – مادامت كذلك – عنايته بالمناظرة ؟

الهوامش

(1) حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مكتبة لبنان. الشركة المصرية العالمية للنشر، 2000، ص 57.

(2) تهذيب اللغة، مادة: «نظر».

(3) معجم العين، مادة: «نظر».

(4) تهذيب اللغة، مادة: «نظر».

(5) الشريف الجرجاني، التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، 1978، ص 298.

(6) محمد بن إبراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 2، 2004، ص 13.

(7) تكفي الإشارة في هذا المقام إلى أن مادة (نظر) وردت في «لسان العرب» في خمس صفحات، وفي «تاج العروس» في حوالي أربع عشرة صفحة.

(8) محمد بن إبراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، ص 13.

(9) الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت، ص 3.

(10) طه عبدالرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، ص 66-67.

(11) الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت 1965، ص 217.

(12) لسان العرب مادة (نظر).

(13) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 117.

(14) محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس، تحقيق عبدالستار أحمد فراج وآخرين، د.ت، مادج (نظر).

(15) حسن الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص 59.

(16) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 299.

(17) للتوسع في الأمر تراجع مقدمة (إرسال آداب البحث وشرحها) لطاش كبرى زادة حيث يذكر أن للمؤلف كتاباً آخر عنوانه «مفتاح السعادة» يذكر فيه تعريفاً للمناظرة يعتبرها فيه علماً يبحث عن كيفية إيراد الكلام بين المتناظرين، وموضوعه الأدلة من حيث إنها يثبت بها المدعي على الغير». كما ينقبل تعريفات عن كتب أخرى.

(18) الرسالة منشورة ضمن مجموعة «نقاش المخطوطات»، دار المعارف، بغداد 1995.

(19) طبعة بيروت، 1966، في ست مجلدات.

(20) المصدر السابق، ص 1391.

(21) الرسالة، ص 318.

(22) حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص 61.

(23) حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص 61-62.

(24) نفسه، ص 23.

(25) عبداله بن يوسف الجويني، الكافية فيالجدل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1999، ص 30.

(26) يتضح هذا الأمر أساساً في المناظرات الكلامية.

(27) حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص 62.

(28) أغلب المعاجم العربية التي اطلعنا عليها تؤكد صفة الجدل هاته.

(29) حمي الدين بن شرف النووي. تهذيب الأسماء واللغات، ج 3، ص 48.

(30) للتوسع ينظر الباب الثالث من كتاب أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة.

(31) محمد بن إبراهيم العثمان. أصول الجدل والمناظرة، ص 11.

(32) الجويني. الكافية في الجدل، ص 19.

(33) الجويني. الكافية في الجدل، ص 19-20.

(34) طه عبدالرحمن. «من الجدل المحمود إلى علم المناظرة فإلى علم الاعتقاد». الدروس الحسنية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسبلامية، المغرب، 1405هـ.

(35) سورة غافر: الآية 35.

(36) سورة الحج: الآية 8.

(37) سورة الكهف: الآية 56.

(38) عبدالكريم القشيري. لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ت، ص 203.

(39) الجويني. الكافية في الجدل، ص 20.

(40) محمد أبو زهرة. تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، 2003، ص 5.

(41) حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، 2004، ص 18-19.

(42) حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص 63.

(43) حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص 64.

(44) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، منشورات دار الحياة، بيروت، 1961م، ج 1، ص 78.

(45) جبر أحمد الحسناوي، المناظرات اللغوية والأدبية في الحضارة العربية الإسلامية، دار أسامة، عمان، الأردن، 1999، ص 50.

(46) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، ج2، ص 322.

(47) مقدمة في النحو، ص 34.

(48) أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، 1983، ص 121.

(49) السيرفي، أخبار النحويين البصريين، نشر فرينس كرنكو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، باريس، 1962، ص 49.

(50) في مناظرة للبديع والخوارزمي، قال البديع: «فلو تفضلت وسلمت البديهة أيضاً مع الترسل، حتى نتفرغ للنحو الذي أنت عليه أكبر، واللغة التي أنت بها أعرف» (كشف المعاني والبيان، ص 67).

(51) علي بن عقيل الحبلي، الجدل على طريقة الفقهاء، تحقيق علي العميريني، مكتبة التوبة، الرياض، ط1، 1418هـ، ص 241.

(52) جبر أحمد الحسناوي. المناظرات اللغوية والأدبية، ص 54.

(53) جبر أحمد الحسناوي. المناظرات اللغوية والأدبية، ص 55.

(54) نفسه، ص 56.

(55) ياقوت الحموي. معجم الأدباء، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان د.ت، ج 13، ص193.

(56) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت بيروت، ج7، ص 147.

(57) المصطفى الوصيفي. المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب، 1998، ص 202.

(58) منلا حنفي. آداب البحث، ص 7.

(59) المصطفى الوصيفي. المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، ص 202.

(60) منلا حنفي. آداب البحث، ص 7.

(61) المصطفى الوصيفي. المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، ص 202، وما بعدها.

(62) طه عبدالرحمن. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ص 77-87.

(63) الزبيدي. طبعات النحويين واللغويين، ص 70.

(64) إبراهيم الطرابلسي الأحدب. كشف المعاني والبيان، عن رسائل بديع الزمان. دار التراث، بيروت - لبنان، د.ت، ص 30 وما بعدها.

(65) أحمد الحسناوي، المناظرات اللغوية والأدبية، ص 58.

(66) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، ج2، ص90.

(67) محمد بن إبراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، ص 315.

(68) يوسف بن عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب الإسلامية، مصر، ط2، 1402هـ، ج2، ص 682.

(69) ابن عقيل الحنبلي، الجدل على طريقة الفقهاء، ص 243.

(70) إبراهيم الطرابلسي، الأحدب، كشف المعاني والبيان، ص 38.

(71) أحمد الحسناوي، المناظرات اللغوية والأدبية، ص 60.

(72) كالمناظرة التي جرت بين الكسائي وسيبويه فلما: «قدم سيبويه على البرامكة، فعزم يحيى بن خالد على الجمع بينه وبين الكسائي، فجعل لذلك يوماً». ينظر: طبقات النحويين، ص 70.

(73) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص 11.

(74) أحمد الحسناوي، المناظرات اللغوية والأدبية، ص 61.

(75) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 16، ص 124.

(76) الزبيدي، طبقات النحويين، ص 109.

(77) إبراهيم الطرابلسي، الأحدب، كشف المعاني والبيان، ص 54.

(78) إبراهيم الطرابلسي، الأحدب، كشف المعاني والبيان، ص 64-65.

(79) محمد بن إبراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، ص 321.

(80) نفسه، وينظر أيضاً: تاريخ بغداد، ج1، ص 313.

(81) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 16، ص 124.

(82) إبراهيم الطرابلسي، الأحدب، كشف المعاني والبيان، ص 64.

(83) نفسه، ص 73.

(84) فخر الدين الرازي، مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تحقييق: فتاح الله خليف، دار المشرق، بيروت، 1963، ص 20.

(85) ابن عقيل الحنبلي، الجدل على طريقة الفقهاء، ص 243.

(86) محمد بن إسحاق بن خزيمة، كتاب التوحيد، تحقيق: عبدالعزيز الشهوان، مكتبة الراشد، الرياض، ط5، 1414هـ، ج1، ص 199.

(87) ابن مفلح المقدسي، أصول الفقه، تحقيق: فهد السدحان، مكتبة الكبيان، الرياض، ط1، 1420هـ، ص 209، ثم: الكافية في الجدل، ص 319.

(88) محمد بن إبراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة، ص 138.

(89) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبدالله دراز، المكتبة التجارية، القاهرة، د.ت، ج4، ص 330.

(90) نفسه، ج2، ص 322.

(91) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 322.

(92) طه عبدالرحمن، «من الجدل المحمود إلى علم المناظرة»، ص 198.

(93) ابن حزم الأندلسي، رسالة ابن حزم، تحقيق: ابن عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، ج3، 1981، ص 413.

(94) المصطفى الوضيفي. المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، ص 201.

(95) طه عبدالرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 78.

(96) نفسه، ج2، ص 78-79.

(97) ياقوت الحموي. معجم الأدباء، ج 7، ص 147.

(98) الزبيدي، طبقات النحويين، ص 71.

(99) أحمد الحسناوي، المناظرات اللغوية والأدبية، ص 65، ثم في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 78-79.

(100) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، ج1، ص 75.

(101) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 64-68.

(102) محيي الدين عبدالحميد. رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، مطبعة حجازي، القاهرة 1929، ص 31.

(103) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 514.

(104) أحمد الحسناوي، المناظرات اللغوية والأدبية، ص 66.

(105) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 111.

(106) نفسه، ص 119.

(107) لمناظرات اللغوية والأدبية، ص 66.

(108) التعريفات، ص 124.

(109) منلا حنفي. حاشية الشيخ محمد بن علي الصبان على شرح آداب البحث، مطبعة تونس، 1344هـ، ص 18.

(110) المصطفى الوضيفي. المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، ص 222-223.

(111) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 121.

(112) الحسين بن أحمد السباعي، المزن الماطر على الروض الناضر في آداب المناظر، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط1، 1984، ص 21.

(113) التعريفات، ص 250.

(114) منلا حنفي. حاشية الشيخ محمد بن علي الصبان على شرح آداب البحثيص 10.

(115) نفسه، 13، (المتن).

(116) نفسه، 13، (الشرح).

(117) نفسه، 14، (المتن).

(118) للتوسع ينظر: كتاب «المناظرة في أصول التشريع الإسلامي»، ص 218-220، وكتاب «التقريب» لابن حزم، ص 322. ثم كتاب «الكافية في الجدل»، الفصل 21.

(119) ينظر كتاب المناظرة في أصول التشريع، للمصطفى الوضيفي، ص 211.

(120) الجويني، الكافية في الجدل، ص 249.

(121) نفسه، ص 249.

(122) ابن أحمد السباعي. المازن الماطر. ص 21.

(123) الشنقيطي. آداب البحث، ص 55.

(124) محمد بن إبراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة. دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ص 304.

(125) نفسه، ص 505.

(126) الجويني، الكافية في الجدل، ص 106.

(127) محمد بن إبراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة. ص 499.

(128) نفسه، ص 500.

(129) نفسه، ص 499.

(130) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 122.

(131) نفسه، ص 125.

(132) نفسه، ص 115.

(133) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 123.

(134) أحمد الحسناوي، المناظرات اللغوية والأدبية، ص 68.

(135) ابن ثابت البغدادي. الفقيه والمتاقفة. تحقيق: إسماعيل الأنصاري. دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1400هـ، ج2، ص 23.

(136) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج9، ص 413.

(137) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص 39.

(138) المنطق عند الفارابي. نشر رفيق العجم. ج3، ص 53.

(139) يحسن أن نشير في هذا السياق إلى أننا لم نأت على ذكر مجمل المصطلحات التي يوظفها النظار فيما بينهم، وإنما اكتفينا بالمشهور والأساسي منها وسنفصل الكلام أكثر عندما سنتوقف عند «الجانب المنطقي» في المناظرة والنموذج النظري لها.

(140) ينظر في هذا الإطار «الفصل السادس» من كتاب المناظرة في الأدب العربي الإسلامي حيث يناقش صاحبه مسألة المصطلحات.

(141) تنظر مقدمة: تاريخ الجدل. وركتاب المناظرة في الأدب العربي. ص 193-194.

(142) معجم مقاييس اللغة. ج1، ص 433.

(143) أبو بكر الخوارزمي، مفاتيح العلوم. ليدن. لبنان. 1985، ص 91.

(144) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، مطبعة أطلس، دمشق – سوريا، 1966، ج3، ص 598.

(145) فخر الدين الرازي، مناظرات فخر الرازي، ص 61.

(146) ينظر كتاب تاريخ الأدب العربي: العصر العباسي الأول، لشوقي ضيف، ص 459. وكتاب ضحى الإسلام، لأحمد أمين، ص 168-173.

(147) أحمد الحسناوي، المناظرات اللغوية والأدبية، ص 83.

(148) حسان الباهي. الحوار ومنهجية التفكير النقدي. مقدمة الكتاب.

(149) حسين الصديق. المناظرة في الأدب العربي الإسلامي،. ص 196.

(150) حسين الصديق. المناظرة في الأدب العربي الإسلامي،. ص 196-197.

(151) أبو حيان التوحيدي. المقابسات. تحقيق: حسن السندوبي، القاهرة 1992.

(152) ابن منظور. لسان العرب. مادة «قبس».

(153) حسين الصديق. المناظرة في الأدب العربي،. ص 198.

(154) نفسه، ص 198-199.

أفق التوقع في عمود الشعر لأبي علي المرزوقي

ابن عيني عبدالله(*)

قامت نظرية التلقي بزعامة هانز روبرت ياوس[1] على عدة مرتكزات، لا يكاد يستغني واحد منها عن الآخر إلا أن النقاد يرون أن أهم مرتكز تقوم عليه النظرية هو أفق التوقع، والذي يلعب «دورا مركزيا في نظرية التلقي عند ياوس وهو يعد من منظور ياوس نفسه بمثابة الركيزة المنهجية لنظرية التلقي»[2]، وهو عبارة عن جملة من الاستعدادات يتسلح بها المتلقي ليواجه بها نصا ما، أي أن المواجهة تتم وفق «المعايير الثقافية والطروحات والمقاييس التي تشكل الطريقة التي يفهم بها القراء ويحكمون من خلالها على عمل أدبي ما في زمن ما، يمكن أن يتشكل هذا الأفق من عوامل مثل الأعراف وتعريفات الفن (مثل الذوق)، أوالشفرات الأخلاقية السائدة»[3].

هذا الأفق الذي يمتلكه المتلقي هو الوحيد الذي يكفل له تلقي النصوص وتأويلها وملء فراغاتها وما تركه الملقي من تيمات، فيتسنى له بذلك المساهمة في إكمال النصوص وصياغة المعاني واستكمالها، وفي هذا يقول الدكتور محمود عباس عبدالواحد: «عندما ينتقل القارئ من

(*) باحث - المغرب.

مهمته المباشرة إلى المستوى الثاني للقراءة تبدو أمامه فراغات أو غموض أو بقع إبهام عليه أن يستكملها ليكون مشاركا في صنع المعنى»[4].

وقد طالب النقد العربي القديم طيلة سنوات الملقي بمراعاة أفق الانتظار لدى المتلقي واكتملت هذه المطالبة على يد المرزوقي (ت 421هـ)، باستنباطه عمود الشعر وفي هذا قال: «... فإنْ كَانَ الأمْرُ علَى هذَا، فالوَاجِبُ أنْ يُتَبيَّنَ مَا هُو عمُودُ الشِّعرِ المعْرُوفُ عندَ العَربِ، ليتَمَيَّزَ تَليدُ الصّنعَةِ من الطّريفِ، وقديم نظَام القَريضِ من الحديثِ، ولتُعْرفَ مواطئُ أقدَامِ المخْتَارينَ فيما اختَارُوهُ، ومراسمُ إقدام المزيِّفين على ما زيَّفُوهُ، ويُعلم أيضاً فرق ما بين المصْنُوعِ والمطبُوعِ، وفَضيلةُ الأتيِّ السَّمْحِ على الأبيِّ الصّعْبِ فنَقُولُ وبالله التَّوفيق: إنّهم كانُوا يحاولُونَ شَرَفَ المَعنَى وَصحَّتَهُ، وَجزَالَةَ اللَّفظِ وَاستقَامَتَهُ، والإصَابَةَ في الوَصْفِ، ومنْ اجْتمَاعِ هذه الأسبَابِ الثَّلاثةِ كَثُرَتْ سَوَائرُ الأمْثَالِ، وَشوَاردُ الأبيَاتِ وَالمُقَاربَةَ في التَّشبيه، والْتحَامَ أَجْزَاءِ النَّظْمِ والْتئَامَهَا على تَخَيُّرٍ منْ لَذيذِ الوَزْنِ، ومُنَاسَبَةَ المُستَعَارِ منْهُ للمُستَعَارِ لَه، وَمُشَاكَلَةَ اللّفظِ للمَعْنَى، وَشدَّةَ اقْتضَائهمَا للقَافيَةِ حَتَّى لاَ مُنَافَرَةَ بَينَهُمَا، هذه سَبْعَةُ أبْوابٍ هي عَمُودُ الشِّعرِ ولكُلِّ بابٍ منها معِيَارٌ»[5].

هذا العمود يقابل - بما لايقبل الشك - أفق الانتظار الذي نادت به النظرية الألمانية، أفق انتظار يتسلح به الملقي والمتلقي معا، مع اختلاف بيّن بينها في طريقة الاستعمال، فالملقي يراعي أفق الانتظار لأنه لا يملك «الحرية المطلقة في كتابة النص فهو يرجع إلى عدد معين ومعروف من سنن الكتابة، يشكّل الخروج عليها أو التغاضي عنها مساسا بنظام الكتابة وأعرافها، هذه السنن هي خبرات قراء تجمعت على مدى العصور، وأصبحت دلائل وإمارات تسكن مخيلة الشاعر دون أن يستطيع إهمالها. فالوزن والقافية والشروط الصحيحة للاستخدام قواعد على

الشاعر أن يلتزم بها وهي واحدة من جملة مواضعات تضمن سلامة النص الأدبي»[6]، وهذا من أجل إثارة المتلقي والسعي إلى مفاجأته وإحداث الشعور بالخيبة لديه وذلك بخرق الأفق المألوف وخلق أفق جديد[7].

أما المتلقي فيمتلك هذا الأفق حتى يؤول ويملأ الفراغات التي تُترك، وحتى يعرف نوعية الإبداع الملقى إليه أهو مألوف متوقع أم غريب مفاجئ ثار به الملقي على تلك الاستعدادات التي تشكل أفق التوقع؟ وهل كانت هناك متعة فنية[8] في الحالتين؟ أم فيه إضافة وتوسع أفق توقع؟ وفي هذا يقول أحد النقاد: «إن أفق التوقعات الذي يأتي من خبرة قديمة عند القارئ بأعمال سابقة، يلتقي بالنص الجديد الذي يقرؤه، وحينئذ فتوقعاته تكون تنويعاً إلى ما سبق أو تصحيحاً له أو تبديلاً كاملاً أو مجرد توقعات قديمة تنبعث من جديد»[9].

إذاً أفق الانتظار في النقد العربي القديم يمثله عمود الشعر بمقاييسه السبعة على أن كل مقياس يمثل أفق انتظار خاص به بمعنى أن العمود أفق انتظار كلّي أما المقياس الواحد فأفق انتظار جزئي، ومن ثَم فأول أفق صغير متفرع عن الأفق الكبير هو شرف المعنى وصحته، وفيه يقول المرزوقي: «فعيارُ المَعْنَى أنْ يُعْرَضَ على العقْلِ الصَّحِيحِ، والفهْمِ الثَّاقِبِ، فإذَا انعطَفَ عليه جَنْبَتَا القبُولِ والاصطفَاءِ مُسْتأْنِسًا بِقَرَائِنِهِ خرَجَ وافياً، وإلاَّ انْتَقَصَ بمقدَارِ شَوْبِهِ ووَحْشَتِهِ...»[10].

إن المرزوقي يريد بهذا أن المعنى يجب أن يوسم بالسمو وذلك بالجنوح إلى الابتكار والجدة والاختلاف عن المعهود و المتداول، أي أن الملقي مجبر على خرق أفقِ توقع يُعرف بشرف المعنى وصحته، وذلك بتجنب المبتذل المألوف الذي فهمه العقل ولا حاجة له لأنْ يُعرض عليه، لأنه سيكون ممجوجا مرذولا من قبل المتلقي، فما يعرض على هذا

العقل وجب فيه شيء من الإغراب والإغراق والمخالفة للمعهود، وفي هذا يقول إدريس بلمليح: «ومعناه أن المجال الدلالي للشعر لا يمكن أن يكون ذا محتوى مبتذل، يلامس سمات الحياة اليومية ويهتم بجزئياتها الرتيبة، بل لابد من أن يكون محتوى الرسالة الشعرية تركيبا لدلالات جزئية لا نعهدها في تواصلنا العادي، ولكنها بالرغم من ذلك دلالات صحيحة، يقبلها العقل والفهم وينعطفان عليها، ثم يجدان لها قرائن من جنسها»(11).

والأفق الثاني يتمثل في جزالة اللفظ واستقامته وعياره «الطَّبعُ والرِّوايةُ والاسْتِعْمَالُ، فما سَلِمَ مِمَّا يُهَجِّنُهُ عند العرض عليها فهُو المختَارُ المستقيمُ، وهذا في مفردَاته وجملته مُرَاعًى، لأنَّ اللَّفظةَ تُسْتَكرَمُ بانفرادِهَا، فإذا ضَامَّهَا مَا لاَ يُوافِقُهَا عادَت الجملةُ هَجِينًا»(12)، فالمتلقي ينتظر لفظا فصيحاً متداولاً، لا هجنة فيه، على أن يكون في توافق مع نظيره من الألفاظ في التركيب فيُؤدى المعنى على أحسن وجه.

لأن هذا التوافق هو أفق توقع للمتلقي، أما اللفظة المفردة فالعربي قديما كان يملكها، وحتى المرزوقي أكد على أن اللفظة بانفرادها مستكرمة، ونبه إلى أن التوافق هو ما يصبو إلى المتلقي كأفق توقع وكلما حرص الملقي عليه كانت الإثارة، وكان التعديل في أفق الانتظار، وإن لم يُراع هذا لن يفيد المعنى الجيد في لفظ غير منسجم، كما أن «شرط الملاءمة أو مقياسها الطبع والرواية والاستعمال. أي أن تكون ملاءمة عفوية، غير منافرة لمعجم اللغة المتواترة واستعمالاتها العادية فيقتضي ذلك إخضاع هذه اللغة بوحداتها ونظامها التركيبي إخضاعا تاما لنظام الشعر»(13).

أما ثالث أفق جزئي فهو الإصابة في الوصف وفيه قال المرزوقي: «وعيارُ الإصَابةِ في الوصْفِ الذَّكاءُ وحسْنُ التَّمييزِ فما وَجَدَاه صادقاً في

العُلُوق، مُمَازِجاً في اللُّصُوق، ويتعسّرُ الخرُوجُ عنه، والتّبرُّؤُ منه، فذَاكَ سيمَاءُ الإصَابَة فيه، ويُروى عنْ عمرَ رضيَ اللّه عنه أنَّه قال في زُهير: كَانَ لاَ يمدَحُ الرَّجلَ إلاّ بما يكونُ للرِّجَالِ. فتأمَّلْ هذا الكَلامَ فإنَّ تفسيرَهُ ما ذكرْنَاهُ»[14].

والمقصود بهذا تجنب الابتذال قدر الإمكان لأنه أفق توقع معهود لا يثير المتلقي، أي أن الملقي مجبر على خرق المعهود دون أن يخرج عن سنة العرب في الوصف، لأن هذا كما قلنا إخلال بالنظام كله من منطلق عمود الشعر، ومن ثَم فالملقي لن يتأتى له ذلك إلا بوصف «البديل التخيلي وصفا مقنعاً إلى الحد الذي يعتقد معه المتلقي أنه واقع بالرغم من كونه في بعض الحالات - إن لم نقل في أكثرها - مستحيلاً»[15].

ويرى محمد المبارك أن مقياس الإصابة في الوصف أفق انتظار خاص بالملقي أكثر من المتلقي، إذ هو المطالب بالذكاء وسرعة لقف التصورات الذهنية الواردة عليه عند خوضه غمار العملية الإبداعية، كما أنه مجبر على حسن التمييز إلى جانب ذكائه وذلك في اختيار اللفظ المناسب، أي أن أفق الانتظار الخاص باللفظ بدوره تابع للملقي، أما عيار المعنى فالمبارك يرى أنه خاص بالمتلقي، فهو من يستخدم عقله الصحيح وفهمه الثاقب - أي ذوقه حسب المبارك - للتأمل والفحص واستقبال المعنى ليعرض على أفق التوقع فيكون التأثر أو عدمه[16].

ثم كان الحديث عن مقاربة التشبيه وفيه قيل: «وعيارُ المقاربَة في التَّشبيه الفطنَةُ وحُسنُ التّقدير، فأصدَقُهُ ما لا يَنتَقضُ عند العكس، وأحسَنُه ما أوقَعَ بينَ شيئَيْن اشتراكُهُمَا في الصِّفات أكثَرَ من انفرادهمَا، ليَبِينَ وَجْهُ التَّشبيه بلا كُلْفَة، إلاّ أنْ يكونَ المطلُوبُ من التَّشبيه أشهَرَ صفاتِ المشَبّهِ به وأملَكَها له، لأنَّه حينئذٍ يدلُّ على نفسِهِ ويحميِه من الغمُوضِ والالتباسِ»[17].

والمعروف عن العرب أنهم أكثروا من التشبيه وتفننوا فيه إلى أبعد الحدود، والمرزوقي يرى أن هذه المقاربة أفق انتظار يجب أن يراعى بدوره لتتكامل عناصر العمود، وتتم العملية الإبداعية، أو قل أفق الانتظار الكلي، ولن يتأتى هذا إلا إذا وُفق التشبيهُ إلى تخيل «علاقات لا وجود لها في الأصل والتحقق، وهي علاقات تحدد أداة إدراكها والتفاعل معها في الفطنة وحسن التقدير لا في التصديق والتحقيق»[18].

ثم ينادي المرزوقي بحتمية توفير أفق انتظار مكمل لما سبق، حتى يحصل للمتلقي القبول واللذة ، ويكون هذا – حسبه – بضرورة التحام الأجزاء، وقد قال فيه: «وعيارُ التحَام أجزَاءِ النّظم والتئامه على تخيُّر منْ لذيذِ الوزْنِ، الطَّبعُ واللّسانُ فما لَم يتغيَّرُ الطَّبعُ بأبنيته وعقوده، ولَم يتحبَّسْ اللّسانُ في فصوله ووصوله، بل اسْتَمرّا فيه واستسْهَلاهُ، بلا مَلاَل ولا كلال، فذاك يوشكُ أَنْ تكُونَ القصيدَةُ منه كالبيْتِ، والبيْتُ كالكلمَةِ تَسَالُماً لأجزائه وتَقَارُناً»[19].

وهذا الطرح هو ما يعرف بالوحدة الفنية، والتي تتآلف فيها جميع عناصر القصيدة، حتى يكون الشعر سلساً على اللسان، ويبعث الأريحية والمتعة الفنية المرجوة من النظم، وهذا بدوره أفق ينتظره المتلقي بمعنى «أن الوقع المتولد عن انعكاس مكونات الوزن في مكونات اللغة وقع إيقاعي يظهر في المستوى الصوتي والمستوى التركيبي، ويتجه اتجاهين اثنين، أفقي وعمودي، ولذلك فهو وقع نص إذا صح هذا التعبير»[20].

والأفق السادس هو مُنَاسَبَةَ المُسْتَعَارِ منْهُ للمُسْتَعَارِ لَه وعيار هذه الاستعارة «الذهن والفطنة. وملاك الأمر تقريب التشبيه في الأصل حتى يتناسب المشبه والمشبه به، ثم يكتفى فيه بالاسم المستعار له لأنه المنقول عما كان له في الوضع إلى المستعارله»[21]. في أفق الانتظار هذا يبدع الملقي تشبيها فيه التناسب والتقارب بين المشبه والمشبه به، وذلك بتأويله

لمظاهر العالم من حوله، واضعاً في حسبانه «أن هذا التأويل تأويل تناسبي ولذلك فإن وقعه لابد من أن يكون هو أيضا وقعاً تأويلياً وتناسبياً، تنبثق عنه ردود أفعال متعددة لا مجال فيها إلى العقل والمنطق والقياس»[22]. فإن كان الأمر على هاته الحال فإن أفق التوقع قد تحقق، بل تحققه هذا فيه تعديل وخرق لما عهد المتلقي.

وآخر أفق جزئي هو مشاكلة اللفظ للمعنى وعن هذا قال المرزوقي: «وعيارُ مشاكلَة اللّفظ للمعنَى، وشدَّة اقتضائهمَا للقافية حتّى لا مُنَافَرَة بينَهُمَا، طولُ الدُّربةِ ودوامُ المدارسَة فإذا حكَمَا بحُسنِ التبَاس بعضِهمَا ببعض، لا جَـفَاءَ في خـلالهَا ولاَ نُبُوَّ ولا زيادَةَ فيها ولا قصُورَ وكان اللّفظُ مَقسُوماً على رُتَبِ المعاني، قد جعلَ الأَخَصُّ للأَخَصِّ، والأَخَسُّ للأَخَسِّ فهو البريءُ من العَيْبِ، وأمّا القافيةُ فيجبُ أن تكونَ كالموعُود به المنتَظَر يتَشوَّفُها المعنى بحقّه، واللَّفظُ بقِسْطِه، وإلا كانت قَلقَةً في مَقرِّهَا مُجْتَلَبَةً لمُسْتَغْنٍ عنها»[23].

ما ينتظره المتلقي في هذا الباب أن تكون المشاكلة بينهما تامة ولا تستغني عن تلاؤم مع القافية، ويتأتى هذا بالدربة والمدارسة والاطلاع على جل النصوص الشعرية، إذ بهذا لا بغيره يتمكن كل من الملقي والمتلقي من الانتقال من لغة التواصل اليومي إلى لغة التواصل الشعري، فالملقي مجبر عل توفير الانسجام بين مستوى المحتوى ومستوى العبارة حتى تكون الفعالية، ويتحقق أفق الانتظار الذي يرجوه المتلقي[24].

وتجدر الإشارة إلى أن الآفاق الثلاثة الأولى (شَرَفَ المَعنَى وَصحَّتَهُ، وَجزَالَة اللّفظِ وَاستِقَامَتَهُ، والإصَابَةَ في الوَصْفِ)، هي آفاق رئيسية أما الآفاق المتبقية فثانوية، لهذا نجد المرزوقي يشير إلى أن العرب كدّت وحاولت جادة إلى تحقيق هذه الآفاق الثلاثة، كما أن لا أحد ينكر أن

تحقيقها يؤدي بالضرورة إلى بناء الآفاق المتبقية وتحققها، فتكون المتعة الفنية وذلك بالخروقات المتعددة للأفق الكلي.

بقي أن أقول إن عمود الشعر هو بمثابة أفق انتظار في نظرية التلقي المعاصرة إلا أنه أفق انتظار ضيق إن صح التعبير لأن فيه معيارية بحتة يقف عليها الملقي والمتلقي معا، ومفهوم الأفق بهذا الطرح كان في السنوات الأولى للتلقي، فياوس عدل مفهوم التلقي فيما بعد ليتناسب مع ما كان يرمي إليه من ضرورة إعادة كتابة تاريخ الأدب وفق الآفاق المتعددة عبر الزمن وما صحب ذلك من خروقات وتعديلات غيرت من الأجناس الأدبية عبر العصور.

أضف إلى هذا «أن خرق الأفق أي جدة العمل الأدبي واختلافه لم يكن هو المطلب الأساسي في كل أدب وفي كل عصر، بل إن بعض العصور والمجتمعات كانت جمالية الأدب تتحدد عندها بمقدار وفائها لقواعد النوع الأدبي ولأفق انتظار القراء»(25). هذا ينطبق على العمود لأن فيه دعوة لالتزام السنة العربية التي تمسك به العرب قرونا، والخارج عن هذه السنة هو بالضرورة مخالف لأفق التوقع جملةً وتفصيلاً.

الهوامش

(1) ينظر نظرية الاستقبال مقدمة نقدية: روبرت سي هول- ترجمة رعد عبدالجليل جواد - دار لحوار للنشر والتوزيع سوراط، 1 -1992- ص 71، وقراءة النص وجماليات التلقي: محمود عباس عبدالواحد- دار الفكر العربي مصر - ط1 - 1996 -ص27.

(2) المقامات والتلقي: نادر كاظم - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط1 - 2033 - ص33.

(3) قراءة الآخر/ قراءة الأنا نظرية التلقي وتطبيقاتها في النقد الأدبي العربي المعاصر: حسن البنا - الأمل للطباعة والنشر - ط1 -2008 - ص28، وينظر نظرية الاستقبال: ص77.

(4) قراءة النص وجماليات التلقي: ص23.

(5) شرح ديوان الحماسة: أبو علي المرزوقي- ت: أحمد أمين وعبدالسّلام هارون- دار الجيل- بيروت- ط1 -1991 ص7.

(6) استقبال النص عند العرب: محمد المبارك- المؤسسة العربية للدراسات والتوزيع - ط1 - 1999 - ص 200.

(7) ينظر مجلة قراءات: مقال بعنوان أفق التوقع عند ياوس بين الجمالية والتاريخ- للدكتور خير الدين دعيش العدد1 -2009- ص79.

(8) ينظر قراءة النص وجماليات التلقي: ص26.

(9) مجلة علامات في النقد: مقال بعنوان النظرية النقدية ومفهوم أفق التوقع: السيد إبراهيم - مج 8 - ج32 - ماي 1999 - النادي الثقافي - جدة - ص169.

(10) شرح ديوان الحماسة: ص 9.

(11) المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام: إدريس بلمليح - مطبعة النجاح الجديدة - الرباط - ط1 - 1995 - ص 446.

(12) شرح الحماسة: ص9.

(13) المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام: ص448.

(14) شرح الحماسة: ص9.

(15) المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام: ص450.

(16) ينظر استقبال النص عند العرب: ص185، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام: ص451.

(17) شرح الحماسة: ص9.

(18) المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام: ص453.

(19) شرح الحماسة: ص10.

(20) المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام: ص454.

(21) شرح الحماسة: ص11.

(22) المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام: ص456.

(23) شرح الحماسة: ص11.

(24) ينظر المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام: ص459.

(25) المقامات والتلقي: ص36.

تلقي النص الشعري القديم لدى محمد مندور(*) بين الاندماج والتعارض

عبدالعزيز خلوفة(*)

نروم في هذه المقالة إلى الكشف عن ردود فعل مندور إزاء النص الشعري العربي، التي لم تعرف شكلا واحدا، بل تعددت مظاهرها، حيث اختلفت بين الاندماج والتعارض، وهذا راجع إلى تعدد النصوص الشعرية العربية، التي لم تعرف، هي أيضا، استقرارا على معايير ثابتة. وقد انطلق مندور في أحكامه من زاد نقدي حديث، يعتمده كمعيار ثابت للتعبير عن طبيعة الاستجابة إزاء النص قيد القراءة.

المطلب الأول: معايير اندماج الأفق لدى مندور:

نتتبع في هذا المطلب مظاهر استجابة الاندماج لدى مندور إزاء النص الشعري القديم، معللين سبب ميله إلى الشعر القديم، المختزل - كما يشهد بذلك - في الشعر الجاهلي والأموي، إذ لابد أن يكون وراء استحسانه لهذا الشعر انتظارات معينة غير واردة في الشعر المحدث الذي خيب أفق انتظاره كما سنرى في المبحث الموالي. وهنا نأتي إلى تحديد تلك المعايير التي يستند إليها هذا الاندماج.

(*) باحث وأكاديمي - المغرب.

أولاً: معيار المضمون الشعري:

يبدو من أول رد فعل لدى مندور إزاء النص الشعري الجاهلي والأموي، ما حظي به هذا الشعر من صدق في تناول المضامين القريبة من المتلقي. فالمضمون الشعري لديه وجب أن يتضمن انتظارات القراء، لذلك راح يبدي اندماجه مع الشعر القديم «فأنصار القديم يرون بحق أن الشعراء الجاهليين كانوا أصدق شعرا وأقرب إلى المألوف من المحدثين الذين يغربون ويبعدون بنا عن معطيات الحواس المباشرة التي هي مادة الشعر، وسبيله إلى إثارة الصور في نفوس السامعين وبعث الأصداء اللازمة للواقع»(1).

وعندما نتحدث عن أفق أنصار القديم وأفق أنصار الحديث فإننا نعني ما كان يعرفه الأدب العربي من عهدين طويلين؛ عهد القدماء وعهد المحدثين «يبتدئ عهد القدماء بنضوج الشعر العربي قبل الإسلام بقرن أو نحوه، وينتهي في أوائل القرن الثاني؛ فهو يشمل الأدب الجاهلي والأدب الإسلامي: يشمل الشعراء الجاهليين والإسلاميين الذين خاض النقاد فيهم، وحللوا أشعارهم وميزوا طرائقهم، وينتهي بعد جرير والفرزدق بقليل، ينتهي بشاعر كالكميت الأسدي. أما عصر المحدثين فبدؤه قبيل قيام الدولة العباسية. بدؤه في الواقع من عهد بشار ومروان بن أبي حفصة ومُطيع بن إياس وغيرهم من مخضرمي الدولتين، ويشمل كل من جاء بعد من الشعراء الذين كتبوا باللسان العربي»(2).

وكان من الضروري أن تحصل هذه الخصومة التي تعكس تعدد الآفاق، ولأن «الصراع من طبيعة الحياة التي تأبى التوقف والجمود، وقد شهدت الآداب كلها مثل هذا الصراع لأن معناه الحياة والانطلاق»(3). ولولا ذلك ما كان هذا الثراء الحاصل في رصيدنا النقدي العربي. فهو حراك إيجابي، كان وراء التفسيرات العديدة عن مقومات الشعر لدى العرب، والاختلافات الممكنة حوله.

وارتباطاً بالمضمون الشعري القديم، كمعيار يحكم زاوية نظر مندور، يتبين بجلاء أن سبب ميله إلى الشعر القديم، الجاهلي منه على وجه الخصوص، هو ميله إلى ما يصطلح عليه بالطفولة الأدبية والسذاجة الغامضة للشعر، إذ «إن خير أشعار الشعوب ما قالته أيام بداوتها الأولى حتى ليخيل إلينا أن الشعر الجيد لا تستطيعه إلا النفوس الوحشية الغفل القوية، وإذا استطاعه أحد من المتحضرين فهو في الغالب رجل أقرب إلى الفطرة منه إلى المدنية العقلية المعقدة، ولقد يكون في عنف الرجل البدائي وقصر مدركاته على معطيات الحس وصوره ما يفسر تلك الظاهرة»(4).

وبناء عليه، نرى في إيمان مندور بأفضلية الشعر القديم، ثقته الكبيرة في الشاعر القديم الأقدر على تناول مضمون شعري بسيط «يستمد مادته من الحياة مباشرة»(5). وإذا كان كذلك، فهو شعر يصدر «عن طبع»(6)، على خلاف الشعر المحدث الصادر عن «تقليد وفن»(7). وهذه الموازنة النظرية ليست سوى ملمح من ملامح المرحلة النقدية الجمالية، التي كرس فيها مندور معايير الجودة، كأسس واضحة للمفاضلة بين مرحلتين كبيرتين عرفهما تاريخ الشعر العربي. «وبعد، فنحن في حاجة إلى أن نهمس. نحن في حاجة إلى التواضع، التواضع الإنساني الأليف القريب إلى النفوس. نحن في حاجة إلى أدب إنساني صادق مخلص، لأن نفوسنا في ظمأ إليه... وأما الطنطنة، وأما إقحام أنفسنا وعرضها في كل حين على القارئ حتى يمل وينفر، وأما الحديث عما لا نجيده فلا»(8).

وهذا المضمون الإنساني هو ما تبدى لمندور عند قراءته النص الشعر القديم، الجاهلي منه والأموي، حيث ابتعاد الشعراء عن كل أشكال التقليد أو التصنع، فهم يعبرون بعفوية مطلقة عن المعاني التي

تختلج في صدورهم، ولن يقتدر على ذلك، لدى مندور، سوى الشاعر الساذج «ومن الثابت أن الشعر لا يحتاج إلى معرفة كبيرة بالحياة ونظر فيها، بل ربما كان الجهل أكثر مواتاة له وكثيرا ما يكون أجوده أشده سذاجة»[9].

والملاحظ أن مندورا يعتبر الشعر الجاهلي محاكاة، فارتباط الشعراء بالبيئة الطبيعية والبشرية كان له أكبر الأثر في كتاباتهم، إذ «يحق لنا أن ننظر في طبيعة هذا الشعر وتطوره فترى أنه قد نشأ منذ جاهليته الأولى مطابقا مطابقة عجيبة لنظرية المحاكاة الأرسطالية»[10].

وإذا كان الجاهليون يحاكون ما يحيط بهم، فإنهم برعوا في نقل ذلك إلى أشعارهم، لذلك يحسب مندور إنتاجهم بالمعجزة، بحيث لا «نكاد نجد له مثيلا في أدب عالمي آخر وذلك لفرط دقة الملاحظة واستقصاء الدقائق عند شعراء البادية الذين لم يتركوا فيها شيئا إلا صوره أدق تصوير، فوصفوا في دقة حسية بالغة الناقة والحصان وحمار الوحش والذئب كما وصفوا الأطلال والدمن والأثافي وبعر الأرام والهضاب والدروب وأعشاب الصحراء. وبالمثل وصفوا المرأة وصفا حسيا دقيقا وانحصر غزلهم في هذا الوصف»[11].

واستنادا إلى ما سبق، يحاول مندور إثبات صحة نظرية أرسطو التي أشار إليها، بدعوى أن الشاعر الجاهلي مضطر بشكل أو بآخر إلى محاكاة ما هو كائن، أو ما يجب أن يكون، أو ما يمكن أن يكون، مستدلا على قوله ببعض أبيات امرئ القيس[12]:

مُهَفْهَفَةٌ بَيْضَاءُ غَيْرُ مُفَاضَةٍ ... تَرَائِبُهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّجَنْجَلِ
تَصُدُّ وتُبْدِي عَنْ أَسِيلٍ وَتَتَّقِي ... بِنَاظِرَةٍ مِنْ وَحْشِ وَجْرَةَ مُطْفِلِ
وجِيدٍ كَجِيدِ الرِّيمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ ... إِذَا هِيَ نَصَّتْهُ وَلَا بِمُعَطَّلِ

وفَرْعٍ يَزِيْنُ المَتْنَ أَسْوَدَ فَاحِمٍ أَثيْثٍ كَقِنْوِ النَّخْلَةِ المُتَعَثْكِلِ
غَدَائِرُهُ مُسْتَشْزِرَاتٌ إِلَى العُلا تَضِلُّ العِقَاصُ في مُثَنًّى وَمُرْسَلِ
وكَشْحٍ لَطِيفٍ كَالجَدِيْلِ مُخَصَّرٍ وسَاقٍ كَأُنْبُوبِ السَّقِيِّ المُذَلَّلِ
وَيُضْحِي فَتِيتُ المِسْكِ فَوقَ فِرَاشِهَا نَؤُومُ الضحَى لم تنتطقْ عَنْ تفضُّلِ
وتَعْطُو بِرَخْصٍ غَيْرَ شَثْنٍ كَأَنَّهُ أَسَارِيعُ ظَبْيٍ أَوْ مَسَاوِيْكُ إِسْحِلِ
تُضِيءُ الظَّلامَ بِالعِشَاءِ كَأَنَّهَا مَنَارَةُ مُمْسَى رَاهِبٍ مُتَبَتِّلِ

فالشاعر امرؤ القيس على الرغم من تناوله صفات المحبوبة بشكل مبالغ فيه، فهو شاعر دقيق الوصف، أصيل في تعبيره، إذ حاكى المثل العليا للجمال، حيث «يصف الحبيبة خلال مغامرة حسية بأنها بيضاء خفيفة لحم البطن ضامرة الخصر مصقولة الترائب كالمرآة، طويلة الجيد كالظبية في غير فحش أي في غير إسراف، كما يصف شعرها الأسود الفاحم الذي يغطي ظهرها وقد عصقت بعضه فوق رأسها وأرسلت بعضه، ويصف لين ساقها وطراوته التي يشبهها بالنبات الرخص الذي ينمو في ظل النخيل ويسقيه الماء، وفي النهاية يصف عطرها وما تتقلب فيه من نعمة يدلل عليها بأنها نؤوم الضحى لا تمتطق في الصباح ملابسها الخفيفة لتعمل، بل لتتخفف، كما يدلل عليها بطراوة أناملها ونعومتها شأن المترفات وأخيرا بإشراق وجهها الذي يلوح وقت العشاء كأنه مصباح راهب متبتل في صومعته»[13].

وفي مقابل الوصف الحسي، عرف العرب «الغزل العاطفي ولواعج الغرام بشكل انفعالي لدى الشاعر، لكن ذلك لم يظهر إلا بعد ظهور الإسلام، وبالأخص في بيئة الحجاز المترفة في العصر الأموي، حيث ظهر الغزل العذري عند المجنون وقيس بن ذريح وجميل بن معمر وابن قيس الرقيات وكثير عزة»[14].

وبصرف النظر عن الاختلاف الموجود بين الشعر الجاهلي والشعر الأموي، باعتبار الأول تطغى عليه المحاكاة أو الوصف الحسي، والثاني وليد التجربة العاطفية، فإن مندورا راض بهما، باعتبارهما أفقا إنتاجيا واحدا، شكلا، معا، قيمة فنية وتاريخية «والذي لا شك فيه أن الشعر الجاهلي كان أصدق الشعر في التعبير عن بيئته ومثلها العليا نابعا عن طبع أصيل حتى لنحسبه هو والشعر الأموي خير ما أنتج العرب القدماء من شعر من الناحية الفنية الخالصة»(15).

ثانياً: معيار الصورة الشعرية:

بالإضافة إلى المعيار السابق المتعلق بالمضمون الشعري، كان مندور يضع التصوير معيارا ثانيا، يفصل به بين جودة الشعر المتمثل في الشعر القديم، ورداءة الشعر المحدث، لأن الصورة الفنية لديه أمر مهم وضروري، بل ركن من أركان الشعر، إذ هي «قدرة عجيبة على البوح والإيحاء يتقاصر لديها خطو التعبير المجرد؛ وذلك لأنه من الثابت أن العبارة الحسية أغنى بقوة رمزها، وما يرقد تحتها من احتمالات، أو ما تستدعي من إحساسات وخواطر من العبارة المجردة التي لا تملك عادة غير محمولها المحدد»(16).

وهو ما لا شك فيه، حيث إن كل شاعر ملزم بلغة شاعرة لا تمت بصلة إلى لغة الحديث اليومي، لكن التصوير المقبول لدى مندور، وهو ما يجده عند الشعراء القدامى، يجب أن يكون قريبا يكشف تماهي الشاعر مع الشيء الموصوف، كيف لا، والشعراء القدامى بالنسبة له أهل بيان عن سليقة وفطرة.

وفي المقابل، كان مندور كثير النفور من الوسائل البديعية التي انتشرت بشكل فيه من الإفراط ما يجعل الشعر بعيدا عن الصدق والطبع، «وما هي إلا محسنات لفظية أو طريقة من طرق التفكير الذي

يغلب عليه العقم. إنها أشياء ليست من جوهر الشعر ولا هي حتمية فيه، وإنه وإن تكن هناك مجانسات ومطابقات جميلة موفقة دالة، فالذي لا ريب فيه أن الشعراء القدماء، وهم أساتذة الشعر العربي، ولم يقصدوا إليها ولا بحثوا عنها ولا اتخذوا منها مذهباً»[17].

وكأن مندور يشير إلى أن المحسنات البديعية التي انتشرت زمن العباسيين، كانت سببا في ظهور التكلف و نضوب ماء الأدب، «والملاحظ أنها لم تلبث أن جففت ينابيع الأدب وخرجت به إلى الصنعة العقيمة، إذ أخذ الأدباء والشعراء يستخدمون تلك الأوجه ليحلوا بها أسلوبهم. و كانت النتيجة أن ضاع من الأدب كل إحساس أو فكر أو فن صحيح، وغلبت اللفظية والتكلف حتى أماتت الأدب. وظلت تلك الكارثة مستمرة إلى أن ظهرت نهضتنا الحديثة»[18].

ويتضح هذا الأمر أكثر، عند سوقه أمثلة شعرية للقدامى وأخرى للمحدثين يكشف فيها عن حقيقتها الفنية، بل وجودة التصوير فيها. منها موازنته بين امرئ القيس الذي يقول[19]:

كأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ، رَطْباً ويابساً، لَدَى وَكْرِها، العُنَّابُ والحَشَفُ البالي

وقول بشار بن برد[20]:

كأنّ مُثارَ النقع فوقَ رُؤوسهم وأسيافَنَا ليلٌ تهاوى كواكبُهُ

فبعد قراءة فاحصة للبيتين انتهى به الأمر إلى استحسان شعرية امرئ القيس، وهو ما يفهم من قوله: «إن امرأ القيس لم يذهب بعيدا وإنما طلب إلى حواسه المألوفة وإلى حياته الراهنة أن تأتيه بهذا التشبيه الصادق القريب، تشبيه قلوب الطير التي افترستها العقاب بالعناب والحشف البالي، العناب للقلوب الرطبة والحشف للجافة»[21].

أما «تشبيه بشار التمثيلي كما يقولون فنراه يشبه النقع وقد انعقد فوق الرؤوس والسيوف تضرب بالليل تتهاوى كواكبه، وبشار لم ير الليل

تتهاوى كواكبه، ولا رآه حتى المبصرون، فهو تشبيه بعيد ليست له في النفس صورة ما، ونحن لا نكاد نتصور ليلا تسقط نجومه فيشبه ذلك معركة ترتفع فيها السيوف، ثم تسقط مبرقة وسط النقع المثار، ولا كذلك تشبيه امرئ القيس»(22).

ولا نعتقد أن ما ذهب إليه مندور يصح في الخلق الشعري، إذ ليس من الضروري أن يكون الشاعر مبصرا حتى ينظم شعرا بالغ التأثير، كما الحال لدى بشار، لذلك فنحن نرى في البيت روعة تصويرية لا مثيل لها، بل ضاهى امرأ القيس، حيث فيه «من الفضل ومن كرم الموقع ولطف التأثير في النفس ما لا يقل مقداره، ولا يمكن إنكاره، وذلك لأنه راعى ما لم يراعه غيره وهو أن جعل الكواكب تهاوى فأتم الشبه، وعبر عن هيئة السيوف وقد سلت من الأغماد وهي تعلو وترسب، وتجيء وتذهب، ولم يقتصر على أن يريك لمعانها في أثناء العجاجة .. وكان لهذه الزيادة التي زادها حظ من الدقة تجعلها في حكم تفصيل بعد تفصيل. وذلك أنا وإن قلنا إن هذه الزيادة – وهي إفادة هيئة السيوف في حركاتها – إنما أتت في جملة لا تفصيل فيها فإن حقيقة تلك الهيئة لا تقوم في النفس إلا بالنظر إلى أكثر من جهة واحدة، وذلك أن تعلم أن لها في حال احتدام الحرب واختلاف الأيدي، بها في الضرب، اضطراباً شديداً، وحركات بسرعة، ثم إن لتلك الحركات جهات مختلفة، وأحوالاً تنقسم بين الاعوجاج والاستقامة والارتفاع والانخفاض وإن السيوف باختلاف هذه الأمور تتلاقى وتتداخل ويقع بعضها في بعض، ويصدم بعضها بعضا. ثم إن أشكال السيوف مستطيلة، فقد نظم هذه الدقائق كلها في نفسه، ثم أحضرك صورها بلفظة واحدة ونبه عليها بأحسن التنبيه وأكمله بكلمة وهي قوله (تهاوى) لأن الكواكب إذا تهاوت اختلفت جهات حركاتها وكان

لها في تهاويها تواقع وتداخل ثم إنها بالتهاوى تستطيل أشكالها، فأما إذا لم تزل عن أماكنها فهي على صورة الاستدارة»[23].

ولم يكتف مندور بتلك المقارنة، بل راح يأتي بشواهد شعرية أخرى يثبت من خلالها، جودة التصوير الفني لدى الشعراء القدامى، بالنظر إلى الشعراء المحدثين، كالموازنة التي أقامها بين قول النابغة في اعتذاره للنعمان[24]:

فَإنَّكَ كَاللَيل الَّذي هُوَ مُدركي وَإن خلتُ أَنَّ المُنتَأى عَنكَ واسعُ
خَطاطيفُ حُجْنٌ في حبالٍ مَتينَة تَمُدُّ بِها أَيدٍ إِلَيكَ نَوازِعُ

وقول سَلْمٌ الخاسر يعتذر للمهدي[25]:

إنّي أعوذُ بخير النَّاس كلّهم وأنتَ ذاك بما تأتي وتجتنبُ
وأَنتَ كالدَّهْر مَبْثُوثاً حبائلُهُ والدَّهْرُ لا مَلْجَأٌ منه ولا هَرَبُ
ولَوْ مَلَكْتُ عنانَ الرِّيح أَصْرِفُهُ في كُلِّ ناحيَةٍ ما فَاتَكَ الطَّلَبُ

ويستشف مندور من ذلك أن «النابغة لم يذهب بعيدا ليدل على قدرة النعمان، بل نظر إلى الليل الذي يدركنا جميعا أينما كنا فشبهه به، فجاء تشبيها صادقا قريبا قويا، وهو يحس بظلام الليل وما فيه من هول يعبر عما في نفسه من خوف فوق تعبيره عن سطوة النعمان، وهو يعود فيجسم وقوعه المحتوم في يد الملك الذي أوعده، وقد نظر حوله فرأى الدلو معلقة بالخطاطيف الحجن لا تستطيع منها إفلاتاً، وما على الماتح إلا أن يجذبها إليه لتأتيه، فخفت قريحته الأصيلة إلى تشبيه موقفه من النعمان بهذه الدلو. وتلك صورة حسية واضحة مألوفة لكل عربي، وهي بسبب الألفة قوية الدلالة مثيرة لكثير من المعاني والإحساسات»[26].

وفي مقابل هذه الصورة الحسية الصادقة، يأتي الخاسر الذي «أمعن في التجريد فاستبدل الليل بالدهر، والليل شيء نعرفه جميعاً، وأما الدهر فشيء مجرد غامض لا يثير في نفوسنا شيئا محددا، وكذلك

استبداله (خطاطيف حجن)بـ(ولو ملكت عنان الريح)فهذا فرض لا يمكن أن ينهض (للخطاطيف) التي يعرفها السامع ويرى صورتها ويدرك دلالتها»[27].

ومن ثم فالتصوير الحسي لدى مندور معيار أساس للتمييز بين جودة الشعر ورداءته، وهو ما يبرر الميل الشديد إلى الشعر القديم. كما أن التصوير قائم لدى الشعراء القدامى على وظيفته التعبيرية، فالصورة تلخص الأكوان الداخلية لدى الشاعر، كما الحال لدى الشاعر ذي الرمة، إذ يقول[28]:

عَشيَّةَ مَالي حيلةٌ غَيرُ أَنَّني بلَقْطِ الحصَى والخَطِّ في الأرض مُولَعُ
أَخُطُ وأَمْحُو الخَطَّ ثمَّ أعيدُهُ بكفِّيَ، والغِرْبانُ في الدار وُقَّعُ

يعلق مندور على الصورة الواردة في البيتين أعلاه، بقوله: «فنجد شاعراً قديماً كذي الرمة يلجأ أحياناً إلى التعبير عن تجربته العاطفية وحالته الوجدانية إلى طريق الصورة بدلا من التعبير المباشر فقد يأتي يوما إلى ديار الحبيبة فيجد الأهل قد رحلوا عن الديار وتركوها قاعا صفصفا فلا يصرخ ولا يولول ولا يبكي ولا يستبكي، بل يكتفي في التعبير عن وجدانه بصورة ربما تكون وقعت له فعلاً، وربما يكون قد استمدها من طاقاته التصويرية، ولكنها في الحالتين قوية الدلالة شديدة الإيحاء كما أنها تجمع بين عمق التعبير الفني وبين التصوير الجمالي، وبذلك تشبع حاجاتنا العاطفية وإحساسنا الجمالي»[29].

ولا نعتقد أن التصوير الحسي يفوق التصوير التجريدي، لأن مدار الشأن في الاقتدار على التصوير، بصرف النظر عن مصادره، أما اعتماد الجاهليين على الحواس أكثر فمرد ذلك إلى آثار الفطرة، خلافا للعباسيين الذين يصدرون عن آثار الحضارة، «فوضوح أشعار الجاهليين وبساطتها مرده إلى بساطة حياتهم وخلوها من التعقيد.

وغلبة الإغراب والتجريد على أكثر أشعار المحدثين مرده إلى تحضر حياتهم، وميلها إلى التعقد، ومن ثم فإن ميل معظم المحدثين إلى الإغراب والتجريد والتعقيد لم يكن أثرا من آثار الفطرة بقدر ما كان أثرا من آثار الحضارة»[30].

ومن جهة أخرى، يرفض مندور تقنين التصوير، وترك الحرية للشاعر «وتلك روح إن صحت في النحو أو العروض أو غيرهما من العلوم التي تحكم اللغة أو الشعر من ناحية الصحة، فإنها لا يمكن أن تمتد إلى الفن دون أن تقتله»[31]، أي رفض اجترار ما رسمه القدامى، كالتشبيهات التي انتشرت بين الشعراء منها تشبيه الجواد بالبحر والمطر، والشجاع بالأسد، والحسن بالشمس والقمر، والسهم الماضي بالسيف، وعالي الرتبة بالنجم، والحليم الرزين بالجبل. فهي «من التشبيهات المبتذلة التي فشت في الأدب العربي كداء عضال»[32].

وثمة شواهد شعرية أخرى لشعراء أمويين، يدرجها مندور ضمن الكتابة الشعرية التي تتوافر على مقومات الجودة، لأن أصحابها أبانوا بصدق عن مكنوناتهم، من خلال التصوير الدقيق، من جملتها قول مجنون ليلى[33]:

كأنَّ القلبَ ليلةَ قيلَ يُغْدَى ... بليلى العامرية أو يُراحُ
قطاةٌ غرَّها شَركٌ فباتتْ ... تُجاذِبُه وَقَدْ علقَ الجَناحُ

وقوله أيضاً[34]:

وَدَاعٍ دَعَا إذْ نحْنُ بالخَيفِ من منًى ... فَهيَّجَ أحزانَ الفؤادِ وما يَدْرِي
دعَا باسْمِ ليلَى غيرَها فكَأنَّما ... أطارَ بليلى طائراً كانَ في صَدْرِي

وقول كثيّر عزة[35]:

وأدنَيْتِني حتى إذا ما ملكتني ... بقَوْلٍ يَحلُّ العُصْمَ سَهْلَ الأَبَاطِحِ
تجافيت عني حتى لا لي حيلة ... وغادرتِ ما غادرتِ بين الجوانحِ

لكن مندوراً لم يقدم قراءة نقدية يثبت من خلالها مدى توفيق الشاعر الأموي، وقد اكتفى بإشادة قراءة عبدالقادر المازني، الذي أعجب هو أيضا ببيتي كثير عزة «هذان بيتان ليس فيهما معنى رائع ولا فكر دقيق، لكنهما يصفان حال قائلهما أبلغ وصف ويتغلغلان إلى النفس تغلغل الماء إلى كبد الملتاح، وإنما يرجع الفضل في ذلك إلى قوة الخيال، وشرح ذلك أن الشاعر لم يتجاوز الإشارة في بيتيه إلى التبيين. والتلميح إلى التصريح. فذكر الدل ولم يذكر كيف دلها، وأن يكن مثل لك فعله وتأثيره وقال (وخلفت ما خلفت بين الجوانح)، ولم يقل ماذا خلفت، فترك بذلك مضطرباً واسعاً من الخيال ليتصور لطف دلها وسحره وفتنته وصبابة الشاعر وشغفه وحرقته، وسائر ما ينطوي تحت قوله (وخلفت ما خلفت) فجاءا بيتين كلما زدتهما نظراً وترديداً زاداك جمالاً وحسناً. ولو أن الشاعر أراه الإحاطة بجميع ما خلفت، لكلف نفسه أمراً شديداً إذا لانت لها جوانبه كان استيعابه هذا قيدا للخيال وحملا ثقيلا يرزح تحته وينوء به، لأن الشعر يلذ قارئه إذا كان للمعاني التي يثيرها في ذهن القارئ في كل ساعة تجديد وفي كل لحظة توليد، فأما ما يأخذ على الخيال مذهبه ولا يترك له مجالا فهذا هو الغث الذي لا خير فيه»(36).

واستنادا إلى تلك الشواهد الشعرية، نرى مندورا ما يزال متشبثا بعمود الشعر العربي، الذي كان مرجعا للفصل بين الأشعار عند أنصار الشعر القديم، حيث إننا نجدهم، فيما يتعلق بالتصوير، يلحون على المقاربة في الشبيه ومناسبة المستعار منه للمستعار له «إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحّته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف – ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال، وشوارد الأبيات – والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخيرٍ من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكله

اللفظ للمعنى، وشده اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما، فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر، ولكل باب منها مِعيار»[37].

والشأن ذاته لدى مندور، إذ كان يعتد بالاستعارة المناسبة، ويعتبرها «أمراً أصيلاً في الشعر، بل نكاد نقول إنها خيوط نسجه وهي منه كالنحو من اللغة، وكما اطردت اللغات قبل أن يعرف متكلموها القواعد ويفطنوا إلى وجودها، كذلك صدر الشعر أن الاستعارة بفطرتهم دون معرفة نظرية ولا وعي تحليلي لطرق استعمالها، ولهذا جاءت معظم الاستعارات القديمة صادقة لأن ملكة الشعر انتزعتها من طبائع الأشياء، أو على الأصح لأن الأشياء أملتها على الشعراء دون أن (يصنعوا) هم شيئاً»[38].

وتأسيساً على ما سبق، فالشواهد الشعرية التي استحضرها مندور لتبرير أفضلية الشعر القديم على الشعر المحدث، تؤكد مدى إيمانه بالمضمون الشعري ذي الصلة بعوالم المتلقي، وعلى اقتناعه بالتصوير الصادق القريب، وتلك معايير اعتمدها للفصل في الخصومة الدائرة بين القدماء والمحدثين. لذلك فاندماج أفق توقعه مع الشعر القديم ليس تعصباً، وإنما لأنه يتماشى والمعايير التي رسمت أفق توقعه، باعتباره ناقداً محدثاً، اتسعت خبراته القرائية بفعل انفتاحه على الثقافات المتعددة، العربية منها، والغربية.

المطلب الثاني: مظاهر تعارض الأفق لدى مندور:

نأتي في هذا المطلب إلى الكشف عن أفق توقع الدكتور محمد مندور، عند تلقيه للشعر المحدث الذي كان أحدث ضجة كبيرة، وسط النقاد القدامى، بل وامتد ذلك إلى العصر الحديث، لنرى دواعي تأرجح هذا الشعر الجديد، بين استجابتين، الأولى تمثل الاندماج، والثانية تمثل التعارض، وإلى هذه الأخيرة ينتمي قارئنا مندور، حيث رفض رفضا

قاطعا أن يكون الشعر المحدث، بديلا إنتاجيا للشعر العربي القديم. وبالنظر إلى مؤلفاته وما تتضمنه من قراءات للشعر المحدث، سنكتفي بأفقي إنتاجين اثنين، أولهما لأبي نواس والثاني لأبي تمام.

أولاً: أفق إنتاج أبي نواس:

يسير مندور في الطرح الذي يقول بأن كل محاولات الشعراء قبل أبي تمام لم تكن مؤهلة إلى قيام معارك نقدية بشأنها، وأجدرها محاولة أبي نواس التي ظلت حبيس ديوانه، إذ إن «دعوته لم تكن من الناحية الفنية ضرورة حتمية، وبخاصة وأنها لم تعد أن تكون محاذاة للشعر القديم، والمحاذاة أخطر من التقليد، وذلك لأننا كنا نفهم أن ندعو إلى نوع جديد من الشعر، وأما أن يحافظ على الهياكل القديمة للقصيدة مستبدلا ديباجة بأخرى وأن يدعو إلى الحديث في موضوعات لا تستطيع أن تحرك نفوس الجميع فذلك مالا يمكن أن يعتبر خلقا لشعر جديد»(39).

وهو ما يفيد أن أبا نواس لم يوفق إلى تجاوز حقيقي لأفق الإنتاج النصي المألوف لدى الجمهور، لعدم قدرته على الإتيان بالجديد الفعلي، أما موضوعي «التغني بالخمر أو التغزل بالمذكر»(40)، فلا قيمة لهما، بل هما مضمونان، كما يراهما مندور، شاذان تافهان، لا يمكن اعتبارهما بديلا مضمونيا، والدليل لديه أنهما من المضامين التي لا تستطيع «أن تبعث في النفوس تلك الأصداء الإنسانية الواسعة التي لابد منها» كما أن «دعوته (أبي نواس) كانت مشوبة بروح الشعوبية والغض من شأن العرب وتقاليد العرب»(41).

أضف إلى ذلك، أن أبا نواس نفسه «لم يساير مذهبه إلى النهاية، بل كان يعود في مدائحه إلى مذاهب القدماء ترضية لممدوحيه وضماناً لنوالهم»(42). فعلى الرغم مما تحقق لأبي نواس الذي كان «هداما للقديم

في خمرياته، مؤسسا للجديد في مدائحه، وكانت عقيدته أن الشعر يجب أن يكون مظهراً للحياة، وصورة للمجتمع، وأن الشعراء يجب أن يعيشوا في الحاضر لا في الماضي، وفي الواقع لا في الذكريات، وأن يصوروا ماهم فيه لا ما يمدهم به الخيال؛ فلا هند ولا ليلى، ولا نجد، ولا الآراك، ولا تلك الأسماء والبقاع التي تواضع عليها الجاهليون والإسلاميون»[43].

فإنه لم يحظ باعتراف مندور لكونه لم يحدث ثورة حقيقية في مجال الكتابة الشعرية، متأثراً في ذلك، مرة أخرى، بأستاذه طه أحمد إبراهيم، الذي قال إن أبا نواس «يريد أن يضع الشعراء في الحاضر، وهذا حسن، ولكنه لم يوفق إلى ذلك ولم يستطع هو وأنصاره من المحدثين أن يخلقوا جديدا. فانتقال الشعر من البادية إلى الحاضرة كان لابد أن يحدث هوة بين القدماء والمحدثين، وتأثر الشعر تأثراً طبيعياً بالبيئة كان لابد أن يزيد في تلك الهوة»[44].

وهو الأمر الذي استبعد أن تنشأ الخصومة حول شعر أبي نواس، لأن شعره ليس فيه ثورة جمالية قادرة على استبدال السنة الإبداعية التقليدية، أو ما يسمى بعمود الشعر العربي، ثم تغيير أفق انتظار الجمهور، وإنما ما فعله، فقط، أنه قد «سلك بالشعر طريقا أكثر ملاءمة للحياة الحضرية الجديدة»[45].

ويظهر تأثر مندور بطه أحمد إبراهيم واضحاً، فهو الآخر ينفي أن يتأسس الأفق الإنتاجي الجديد بالاعتماد على ما تحقق من تغييرات على مستوى الصياغة «فما التجديد إلا في الجوهر، ما التجديد إلا في استبدال أصول الشعر القديم بأصول غيرها. فإما أن تحتفظ بالجوهر، ونبدل في العرض فليس ذلك في شيء. ولهذا كان موقف أبي نواس واهياً متعارضاً يذم القدماء وهو قديم، وينصر المحدثين ويحتذي أسلافهم في الأسلوب والأغراض الشعرية. وما جاء به من التجديد كان في العادات

أكثر منه في الأدب، كان انحلالاً للصفاء القديم لا استحالة. فالفن هو هو؛ والأغراض والتشبيهات والاستعارات، كل أولئك مكرر معاد، لم يخلق المحدثون شيئاً وإذا كانت هناك فروق بينهم وبين القدماء فإنما ترجع إلى الألفاظ وحدها، لأن المحدثين غيروا ظاهر الشعر ليضعوا الأفكار القديمة في صياغة جديدة؛ غيروا الظاهر فقط، فشعرهم هو الشعر القديم مغطى مستوراً»(46).

ومن جهة أخرى، يرجع مندور انتشار شعر أبي نواس، بين القراء في ذلك العصر، رغم ما يتضمنه من تغييرات مقارنة بشعر الأوائل، إلى «الحوادث السياسية والاجتماعية والدينية التي طرأت على حياة العرب قد غيرت من روح الشعر وأساليبه وآفاقه، فنرى الرفاهية والحرمان من المساهمة في الحياة السياسية العامة يقودان الحجازيين إلى غزل ماجن أو عفيف مختلف المعاني عما عهده الجاهليون.. وجاء العصر العباسي وانتقلت الخلافة من دمشق إلى بغداد، فجاور العرب الفرس وأخذوا بحضارتهم الناعمة المرهفة فجدت في الشعر فنون لم يألفها الجاهليون إلا بمقدار كأشعار المجون والخمر، أو لم يألفوها أصلا كالغزل بالمذكر»(47).

وليس هذا اعترافٍ من مندور بأن كل المستجدات المفروضة بالبيئة الجديدة يمكن أن تحدث منعرجاً في مسار الشعر العربي، بل هي فقط تفسيرات تتماشى ومقولات المنهج التاريخي كما يطرحها جوستاف لانسون. أما رفض شعر المولد أبي نواس، فلم يكن رفضاً نقديا فقط، إنما كان رفض اللغويين أيضاً، الذين رفضوا شعر المولدين جملة وتفصيلا، لأنه ظهر في فترة زمنية كان العرب قد اختلطوا بغيرهم، وبالتالي يصعب معه التمييز بين اللفظ الفصيح واللفظ الأعجمي. وهنا يظهر دافع اللغويين في إقصاء كل شعر محدث، إذ «بسلامة تلك اللغة

يتوقف فهمهم لمصادر دينهم وهو أعز ما يملكون، ولذا حرص علماؤهم على تدوين الشعر القديم يتخذونه حجة في تفسير القرآن والحديث، ولم يكن يشغلهم إذ ذاك جمال ذلك الشعر قدر ما غلتهم صلاحيته للاستشهاد، فاتصال الشعر بالدين هو السبب الأكبر في الانتصار للق ديم»(48).

ولا نريد تعصباً إلى هذا أو ذاك، لأن لكل تجربة شعرية قراء معجبين بها، وحسبنا في هذا المقام، الموازنة التي وضعها الناقد ابن رشيق بين الشاعر القديم والشاعر المحدث «وإنما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين: ابتدأ هذا بناءً فأحكمه، وأتقنه، ثم أتى الآخر فنقشه وزيّنه، فالكُلفة ظاهرة على هذا وإن حَسُن، والقدرة ظاهرةٌ على هذا وإن خشن. وقال أبو محمد الحسن بن علي بن وكيع، وقد ذكر أشعار المولَّدين: إنما تروى لعذوبة ألفاظها، ورقتها، وحلاوة معانيها، وقرب مأخذها، ولو سلك المتأخرون مسلك المتقدمين في غلبة الغريب على أشعارهم، ووصف المهامه والقفار، وذكر الوحوش والحشرات، ما رويتّ، لأن المتقدمين أولى بهذه المعاني، ولاسيما مع زهد الناس في الأدب في هذا العصر وما قاربه، وإنما تكتبُ أشعارهم لقربها من الأفهام. وأن الخواصّ في معرفتها كالعوام، فقد صار صاحبها بمنزلة الصوت المُطرب، يستميل أمّة من الناس إلى استماعه، وإن جهل الألحان، وكسر الأوزان؛ وقائل الشعر الحوشي بمنزلة المغني الحاذق بالنغم، غير المطرب الصوت: يُعرض عنه إلا من عرف فَضّل صنعته»(49).

ومن المفروض أن نقبل ما يأتي من الشعراء المحدثين من شعر فيه بصمات بيئتهم الحضارية، وهو أمر طبيعي أن يختلف مع بيئة البداوة، لأن «التميز بين الشعر الجاهلي والشعر المحدث بدأ يظهر بوضوح بين

إثر انتقال العرب بعد الإسلام من طور البداوة إلى طور الحضارة، ومن حياة يعمها القلق وعدم الاستقرار والشظف والمسغبة، إلى حياة مستقرة ناعمة، يظللها الثراء والترف المادي والعقلي»[50].

وإذا كان مندور يدعو إلى الانتقال الجمالي الحقيقي، فإنه يرفض الدعوات التي تقول بضرورة اتباع الشعراء المحدثين لمذهب الأوائل، كما دعا إلى ذلك ابن قتيبة بقوله: «وليس لمتأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين، فيقف على منزل عامر أو يبكي عند مشيّد البنيان لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الداثر والرسم العافي، أو يرحل على حمار أو بغل أو يصفهما لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير. أو يَردَ المياه العذابِ الجواري لأن المتقدمين وردوا على الأواجن الطّوامي. أو يقطع إلى الممدوح منابتَ النرجس والآس والورد لأن المتقدمين جرَوْا على قطع منابت الشيح والحَنوةِ والعَرارَة»[51].

وعدم اعتراف مندور بهذا الجديد الذي يبقى في دائرة التقليد ليس لعدم شعرية المضامين التي أرادها ابن قتيبة، وإنما لانعدام الصدق لدى قائليها المحدثين، «فإننا وإن كنا نسلم معه بأن البكاء على الأطلال واستيفاء الصحب وذكر مشقات السفر موضوعات شعرية بطبيعتها وبخاصة إذا اتصلت بحياة القائلين لها، كما نسلم بأنه من السخف أن يحاول المحدثون تجديد ديباجة شعرهم ومداخل قصائدهم باستبدال المنزل العامر بالدمن والبكاء عند الرسم الدارس بالبكاء على مشيد ا لبنيان»[52].

وهذا ما نطمئن إليه، لأن ابن قتيبة يحرم الشعراء من أقوى أسلحة الشعر وهي الحرية، التي بدونها يغيب الطبع والصدق، بل يظهر التقليد والتكلف، كما أن التجديد الذي يدعو إليه لا يخرجنا من دائرة التقليد، مادمنا مقتنعين بأن لكل شعر زمنه الخاص به.وهو ما نادى به مندور

عندما دعا ابن قتيبة بأن «يجاري نظرة العقل السليم إلى النهاية فيدعو الشعراء إلى الصدور عن طبعهم وملابسات حياتهم مادام يرى (أن الله لم يقصر العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خص به قوما دون قوم، بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثا في عصره)»[53].

لكن مندورا نفسه لم يساير هذه الرؤية، حين يربط التجديد في القول الشعري بهياكل القديم، بدعوى أن تجاوز أفق القدامى بشكل جذري أمر غير معقول، وقد استند في خطابه هذا إلى تراث الأدب الغربي، «والواقع أن التجديد ممكن على أساس القديم، وهذا ما يثبته تاريخ الآداب المختلفة، فالفرنسيون مثلا يعودون في القرن السابع عشر إلى التراث اليوناني يأخذون منه هياكل لأدبهم وأحيانا مادة لذلك الأدب، فيتخذ راسين من أسطورة (فدر) وحبها لابن زوجها (هيبوليت) موضوعاً لإحدى مسرحياته، ولما كان هذا العصر عصر الإنسانيات فقد غير الشاعر دوافع شخصياته مستبدلاً بإرادة الآلهة شهوات البشر، وبفكرة القضاء فكرة الجبر النفسي، وبذلك تخلص من الوثنية، وهذا هو المذهب الكلاسيكي المعروف»[54].

لذلك عندما يقارن مندور بين الدعوات التجديدية العربية بالغربية يجد فرقا كبيرا، إذ إن التجديد في ضوء القديم «لم يعرفه العرب لأنهم لم يتجهوا هذه الوجهة، وأدبهم أدب جزئيات، وحدتها البيت لا الفكرة ولا الأسطورة ولا الموقعة التاريخية، ولقد كان من هذا الشيء الكثير الجميل كأيام العرب القدماء وخرافاتهم ولكنهم لم يستغلوا شيئا منه، بل ولم نستغله نحن حتى اليوم»[55].

ومن ثم جاء رفضه لتجديد أبي نواس، لأنه لم يفعل كما فعل الشاعر الفرنسي شينيه، الذي «دعا إلى تجديد الشعر الفرنسي فقال

بيته المشهور (لنقل أفكارا جديدة في صياغة قديمة)»[56]. ويتغيا من وراء هذا الاستشهاد بالثقافة الفرنسية الإبقاء على الصياغة القديمة، على الرغم من وجود تجديد على مستوى الأفكار. أما أبو نواس فقد خالف تشينيه لأنه لم يدع إلى التمسك بالصياغة القديمة، بل عمد إلى التجديد في المعنى والعبارة على حد سواء.

لكن هذا الإلزام مرفوض، لأن فيه تضييقا على حرية الشاعر أبي نواس، وهو أشبه بما دعا إليه ابن قتيبة، لأن الصياغة الشعرية هي بدورها يمكن أن تخضع للتجاوز «فهي تتفاوت من عصر لآخر بتفاوت الأذواق والقيم والثقافات التي تسود في العصور، وللشعراء في كل عصر منزع خاص في التفكير، والذوق، والإحساس، وصياغة هذا الإحساس، بحيث يتعذر تقييد شاعر بصياغة أسلافه، هذه واحدة»[57].

كما لا يجب أن ننسى، بأن أبا نواس لم يرم إلى أفق إنتاج نصي جديد، إلا بعد اقتداره على الإتيان بشعر يتماشى والأفق القديم، نصدر هذا الحكم ونحن نملك شواهد عدة يلتزم فيها أبو نواس بالسنة الإبداعية القديمة، ومن جملتها ما «تضمنته مدائحه وأراجيزه ومراثيه، حيث كان كثير الاحتفاظ بمقدماته القديمة»[58].

نمثل لذلك برائيته في مدح الخطيب[59]:

أجـــارة بيـتـينـا أبـــوكِ غـيـورُ وميسورُ ما يرجى لديك عسيرُ

أو ميميته في مدح الأمين [60]:

يـا دارُ مـا فـعـلـتْ بـكِ الأيـــامُ ضَـامـتـك والأيـــامُ ليـس تضـامُ

وغيرها من العينات التمثيلية الكثيرة التي برهن فيها أبو نواس على تمرسه بما كان للقدامى من تفوق شعري، سواء أتعلق الأمر بالتصوير أم باللغة أم بالديباجة، بعدها يأتي تجديده الذي ينم عن ضرورة تاريخية وليس عن عجز في مجاراة القدامى.

وصفوة القول، فأبو نواس يدعو إلى عدم فعالية السنة الإبداعية القديمة، آخذا بعين الاعتبار ميولات المتلقي، وحاجيات العصر، وشيء طبيعي أن يتجرأ معلنا ثورته الجامحة ضد الوقوف على الرسوم والأطلال البالية[61]، كما الحال عند قوله[62]:

عــاجَ الشَّقيُّ على دار يُسائلُها ... وَعُجْتُ أسْألُ عَنْ خَمّارَة البَلَد

قالوا ذكرتَ ديار الحيِّ من أَسد ... لا دَرَّ دَرُّكَ قُلْ لي مَنْ بَنو أسَد

دَعْ - عَدمْتُكَ - واشْرَبْها مُعَتَّقَة ... صَفراءَ تُعْنق بَيْنَ الماء والزبد

كَمْ بَيْنَ مَنْ يَشْتَري خَمْرًا يلذ بـها ... وبـين بـاك على نـؤي ومنتضد

لذلك، فالشاعر أبو نواس مقتنع، تماما، بأن التجديد يفرض نفسه، وأن تبعية القدامى يوقع في المزالق والأخطاء، كقوله[63]:

تَصِفُ الطْلولَ على السَّماع بهَا ... أفــذو الـعيـان كـأنـتَ في الـعلْـم

وإذا وصــفــتَ الـشــيء مـتّبعًـا ... لــمْ تـخْـل مــن زلَــل ومــن وهْــم

وما إلى ذلك من الأشعار التي تأتي بالبديل الحقيقي لمضمون الطلل، إنها الخمرة التي استهجنها مندور، لسنا هنا للدفاع عن هذه التيمة، وإنما للقول بأن الحضارة العباسية آنذاك فرضت أن ينطق الشعر بما يشهده الواقع الاجتماعي من تطورات وتعفنات.

ولا عيب إن قلنا إن أبا نواس أمير شعراء فن الخمرية، علماً أن شعراء جاهليين مهدوا قولهم الشعري بالحديث عن الخمرة، لكن هذا الرجل أراد أن تصبح الخمرية تيمة جديدة بدل تيمة الغزل، إذ «اتسعت عنده اتساعاً شديداً، فإذا الخمرية تتكامل صورتها وتتفرد لها القصائد والمقطوعات وتصبح فناً مستقلاً، له وحدته الموضوعية.. وقد مضى يتحدث عن كؤوسها ودنانها وعتقها وطعمها ورائحتها ومجالسها مصورا كلفه بها وهيامه وتهالكه على احتسائها من أيدي سقاتها بين آلات الطرب ورنات القيان»[64]. كما نفهم من قوله[65]:

ثم يأتي مضمون الغزل بالمذكر، الذي فرض نفسه على أبي نواس وغيره من الشعراء الشواذ، إلى أن أصبح وصمة في جبين عصره كله، حيث «إن الشعر العربي أصيب بشيء من السقم والهزال حين ظهر المحدثون؛ ونستطيع أن نرى عند بشار، ووالبة بن الحباب، وأبي نواس، والحسين ابن الضحاك نماذج من ضعف الشعر، ونماذج من ضعف الأخلاق. فهذه الروح السامية الحارة القوية الصافية التي كانت من عهد قريب عند جرير وجميل، هذه الروح فسدت في أول امتزاجها بالروح الفارسية؛ فالمديح غدا فاتراً، والهجاء أصبح مرذولاً، والنسيب الأموي الطاهر خبث ومجن، وشعر اللهو والخمر علته ليونة وإسفاف»(66).

لا تَبْك ليلَى ولا تَطْربْ إلى هند ... واشْرَبْ علَى الورد منْ حمراءَ كالوَرْد
كَأسًا إذَا انحَدَرتْ فِي حَلْق شَاربهَا ... أَجْدتْهُ حُمرَتُها فِي العين والخَدِّ
فالخَمرُ ياقوتةٌ، والكأسُ لُؤلُؤةٌ ... من كَفِّ جاريَة مَمشوقَة القَدِّ
تَسْقيكَ من عيْنها خمراً، ومن يدها ... خمْراً، فما لكَ من سُكرَين من بُدِّ
لي نشوتان، وللنَّدْمان واحدةٌ ... شيءٌ خُصصْتُ به من بينهمْ وحدي

ومن ذلك يحق لنا القول إن تردي الأخلاق أصبح مضموناً بديلاً وفق مجريات المجتمع العباسي آنذاك، على الرغم من جودة الصياغة، وفي غزله الماجن أبيات نالت رضا النقاد القدامى، منها(67):

يَا مَنْ لَه في عينه عقربُ، ... فكلُّ مَن مرَّ بها تَضْربُ
ومَنْ لَه شَمسٌ علَى خدّه، ... طالعةٌ بالسعْد ما تغْرُبُ

وكيف ننكر على الشعراء المحدثين هذا الميل إلى الليونة وهم بعيدون عن الخشونة بمختلف ألوانها، فكما رأى عبد العزيز الجرجاني، إنهم «تجاوزوا الحد في طلب التسهيل وأعانهم على ذلك لين الحضارة، وسهولة طباع الأخلاق، فانتقلت العادة وتغير الرسم، ونسخت هذه

السنة، واحتذوا بشعرهم هذا المثال، وترققوا ما أمكن، وكسوا معانيهم ألطف ما سنح من الألفاظ، فسارت إذا قيست بذلك الكلام الأول يتبين فيها اللين صفاء ورونقاً، وصار ما تخيلته ضعفاً، رشاقةً ولطفاً»[68].

ولم يكن مندور في موقفه الرافض لتجربة أبي نواس شبيها بالرواة واللغويين، الذين تعصبوا للقديم إلى حد الإسراف، كما هو الشأن عند أبي عمرو بن العلاء الذي يقول «لقد حسن هذا المولّد حتى لقد هممت أن آمر صِبيَانَنَا بروايته»[69]. وكثيرا ما كانت أدلة اللغويين غير مقنعة، فهذا ابنَ الأعرابي يتهم شعر المحدثين بالافتقار إلى العمق الفني، إذا تمت مقارنته بالشعر الجاهلي "إنما أشعار هؤلاء المحدثين مثل أبي نواس وغيره، مثل الريحان يشم يوما ويذوي ثم يرمي به، وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر، كلما حركته ازداد طيباً»[70].

بل موقف مندور ينم عن تمرس في مجال النقد الفني، فهو يفضل الشعر القديم لرسوخه وتأثيره فيما تلاه من أشعار، وهو ما يفهم من قوله «وإنما كانت تصح لو أن الشعر العربي استطاع أن يفلت من تأثير الشعر القديم، ولو أن نزعة ابن هانئ ومدرسته استطاعت أن تغلب فتنجو بالشعر عن التقليد ليظل حيا إنسانيا بعيداً عن الصنعة والتجويد الفني، يقتصر عليهما جيده، ويسقط الباقي في التصنع المعيب الفاسد، فأما وقد انتصر مذهب القدماء، فمن الواضح لكل ذي بصر بالشعر أن قديم الشعر العربي – أعني الشعر الجاهلي والأموي – خير من الشعر العباسي وما تلاه إلى يومنا هذا»[71].

وأراد مندور أن يترك الرفض غير المقنع مخالفا اللغويين والرواة الذين كان تعصبهم «قائماً على التقدم في العصر، مستنداً إلى أسباب لغوية دون أن ينصرف إلى الأسباب الفنية في الشعر، وعناصره وتصوير للحياة، فلم يستطيعوا أن يتجردوا بعض الشيء من ماضيهم، وأن يضعوا

شعرا إزاء شعر، وأن يوازنوا بينهما موازنة دقيقة، وتراعى فيها عناصر الفن»[72].

وصفوة القول، أبان محمد مندور عن استجابة التعارض إزاء أفق إنتاج أبي نواس، بدليل فشل الشاعر في تأسيس سنة إبداعية بديلة، بحيث ظل تجديده محتشما، يتخذ من تردي الأخلاق مضمونا شعرياً حديثاً. لكن الأمر ليس كذلك، ما دمنا نؤمن بأن العبرة ليست في طبيعة المضامين، بل في القدرة على تناولها تناولاً شعرياً.

أولاً: أفق إنتاج أبي تمام:

وانتقل بنا محمد مندور إلى قراءة شعر أبي تمام، باعتباره أفقا إنتاجيا مغايرا لعمود الشعر العربي، لكنه لا يراه بديلاً يجعله يعمد إلى تغيير أفقه، لأن صاحبه لم يغير في الأصول الفنية للشعر العربي، وأن معاني شعره هي معاني القدماء، وأغراضه الشعرية هي أغراض القدماء، وطريقة بنائه القصيدة هي طريقة القدماء، وعلى ذلك فهو في نظره «كلاسيكي جديد»[73]. أما تجديده فلم يصب سوى الصياغة، «وذلك لأنه كان مغلولاً بالتقاليد، والصياغة خيرها أصيل لا يمكن تقليده إلا لغلبة العناصر الشخصية العميقة الدفينة في لغة كل كاتب أو شاعر، كطريقة نسجه للعبارة ومنحاه في الأداء ثم نوع أسلوبه، حسي أو مجرد، قوي أو رقيق، طويل النفس أو قصيره، وفي هذا يقول بوفون: (إن أسلوب الرجل هو الرجل نفسه)»[74].

وليس ذلك غريباً عن شاعر محدث لأن الإبداع أصبح عسيراً مقارنة بالشعراء الجاهليين، فالمحدثون «وجدوا الأمر عسيرا عليهم؛ فالعبارات الجزلة القوية استأثر بها القدماء، و لا معاني في المديح والهجاء والرثاء قد طرقها من قبلهم منذ نحو ثلاثة قرون. فالمجال ضيق عليهم، والأبواب مغلقة في وجوههم، وأينما اتجهوا وجدوا القدماء

قد عبدوا القول وذللوه، وأتوا على كل ما فيه، فاعتقدوا أو اعتقد كثير منهم أن المعاني نضبت، وأن لا ملكية فيها، ولا فضل، وأن أهم شيء في الشعر هو الصياغة، وليس المهم إذن شيئا يقال، وإنما أن يقال هذا الشيء في بيان جميل»[75].

ولم يقف مندور عند رفض تجربة أبي تمام الشعرية لكونها لا تصلح أن تكون بديلاً إنتاجياً لتجربة القدامى، بل راح يشكك في قدراته الفنية لأن «مذهبه كان أقوى من طبعه وأن صنعته كثيراً ما أفسدت ذوقه»[76]. وهو ما نرفضه جملةً وتفصيلاً، لأن تجربته كانت أصيلة، نابعة من تمرده، وتكوينه الثقافي، وليس ضرورياً أن نستمر على سنة الأوائل حتى يكون الشعر صادراً عن العاطفة. فـ«الشعر عنده عمل من أعمال الفكر قبل أن يكون فيضاً من فيوض العاطفة، فهو لم يرد لشعره أن يكون غذاء الفطرة، وإنما أراد له أن يكون غذاء العقل»[77].

ويظهر رفض مندور لشعرية أبي تمام عند استهجانه لدفاع الصولي وكل ما أتى به لأجل مناصرة أفق إنتاج أبي تمام، وهو ما نجده في قوله: «أما الصولي فهو في الحق المتعصب المغرض. وإنه وإن يكن في كتابه ما يدل على انحيازه للشعر الحديث عن ذوق فني خالص، فإن الذي يبدو هو أن مناصرته لأبي تمام كانت أقرب إلى اللجاجة والإسراف منها إلى النقد الموضوعي الدقيق. ويزيد الحكم عليه قسوة إفراطه في الغرور والتبجح بعلمه، ثم فساد ذوقه وصدوره عن نظرة شكلية يغرها البهرج وتطرب للغريب»[78].

ولا يكتفي مندور بالتعليق النظري، بل يأتي إلى النماذج التطبيقية المعتمدة لدى الصولي ويرد عليها بلغة لا تخلو من السخرية والاستخفاف. ومن جملتها دفاع الصولي عن أبي تمام في قوله[79]:

مَــازَالَ يَـهْـذِي بِـالمَـوَاهِـبِ دَائِـبًـا حَـتَّـى ظَـنَـنَّـا أَنَّــــهُ مَحْـمُـومُ

عندما قال «فكيف لم يسقطوا أبا نواس بقوله في العباس بن عبيدالله ابن أبي جعفر[80]:

جُدْتَ بالأموالِ حتى قيلَ مَا هَذَا صَحيحُ

والمحموم أحسن حالا من المجنون، لأن هذا يبرأ فيعود صحيحاً كما كان، والمجنون قلما يتخلص. فأبو تمام في تشبيهه الإفراط في الإعطاء والبذل بإكثار المحموم، أعذرُ من أبي نواس إذ شبهه بفعل المجنون»[81].

فمن غير المعقول أن يستند الصولي في دفاعه عن بيت أبي تمام إلى شعر أبي نواس، علما أنهما شاعران محدثان، لذلك جاء رد مندور عنيفاً في حق القارئ الصولي والشاعرين معاً «فانظر إلى هذا الحجاج السخيف، وتلك الموازنة العقيمة بين المحموم والمجنون، وكلا البيتين ثقيل مرذول غير مقبول. وخطأ أبي نواس لا يصحح خطأ أبي تمام، وكلاهما يعد من المحدثين»[82]. إذ كان على الصولي أن يقارنه بشعراء الجاهلية أو شعراء بني أمية، لأن المحدثين قلما يستطيعون المعاني الإنسانية القريبة الصادقة التي في مدح الكرم كقول زهير[83]:

تراهُ إذا ما جئتَهُ مُتَهَلّلاً كَأنَكَ تُعْطيه الذي أَنْتَ سَائلُهْ

ويضيف مندور مستخفاً من تجربة أبي نواس وأبي تمام «وأين هذا من تكلف أبي نواس وأبي تمام وغيرهما من المحدثين عندما يسرفون ويغربون فلا يأتون بغير السخف المصنوع، وإن كان أبو نواس أقل إحالة وحمقا من أبي تمام. فهو يقول (جدت بالأموال) بينما يأبى أبو تمام إلا أن يجعل ممدوحه (يهذي بالمواهب) وهذا أسخف الشعر وأشده تكلفا وسماجة»[84].

وما أكثر تعليلات مندور بفساد تجربة الشاعر المحدث أبي تمام التي خيبت أفق توقعه، ليس تعصباً، وإنما يرجع ذلك إلى غياب ثقته في إمكانات الشاعر الجمالية، كما الحال عند قراءته للبيت الشعري[85]:

لا تَسْقِنِي مَـاءَ المَـلامِ فإنَّنـي صَـبٌّ قَـدِ اسْتَعْذبتُ مـاءَ بُكَائي

فقد رفض كل التبريرات التي قدمها الصولي للتأكيد على جودة التصوير فيه، وعدم خروجه عن الذوق العربي، حيث يقول: «فقالوا: ما معنى ماء الملام؟ وهم يقولون كلام كثير الماء، وما أكثر ماء شعر الأخطل. قاله يونس بن حبيب: ويقولون ماء الصبابة وماء الهوى يريدون الدمع»(86).

فراح يستشهد ببعض أقوال العرب القدامى منها قول ذي الرمة(87):

أَأَنْ تَرَسَّمْتَ مِـنْ خَـرْقَـاءَ مَنْزِلَةً مَاءُ الصَّبَابَةِ مِنْ عَيْنَيْكَ مَسْجُومُ؟

وقوله أيضاً(88):

أَدَاراً بِحُزْوَى هِجْتِ لِلْعَيْنِ عبْرَةً فَمَاءُ الْهَوَى يَرْفَضُّ أَوْ يَتَرَقْرَقُ

وقول أبي العتاهية(89):

ظَبْيٌ عَلَيْـهِ مِـنَ المَلاحَـةِ حُلَّـةٌ مـاءُ الشَّبَابِ يَجُولُ فِي وَجَنَاتِـهِ

وقول ابن أبي ربيعة(90):

وَهْــيَ مَكْنونَـةٌ تَحَــيَّرَ مِنْهَـا فِي أَديمِ الخَدَّيـنِ مَـاءُ الشَّبَابِ

وغيرها من الأمثلة علها تقنع القائل بفساد استعارة أبي تمام (لا تسقني ماء الملام)، أما تبريره للفظة «استعذبت» الواردة في الشطر الثاني (فإنني صب قد استعذبت ماء بكائي) فكان: «قد تحمل العرب اللفظ فيما لا يستوي معناه: قال الله عز وجل ﴿ **وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا** ﴾ والسيئة الثانية ليست بسيئة لأنها مُجازاة، ولكنه لما قال: وجزاء سيئة قال (سيئة) فحمل اللفظ على اللفظ وكذلك ﴿ **وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ** ﴾ وكذلك، ﴿ **فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** ﴾ لما قال بشر هؤلاء بالجنة قال بشر هؤلاء بالعذاب، وبالبشارة إنما تكون في الخير لا في الشر فحمل اللفظ على اللفظ»(91).

أما مندور فكان له رأيه المغاير، إذ لم يقبل قراءة الصولي، ولا تبريره، بأن بيت أبي تمام فيه مناسبة بين المستعار منه والمستعار له «وإنما النقد الصحيح هو أن أبا تمام (قد أراد البديع فخرج إلى المحال)وقد ذكر (ماء البكاء) فكان لابد له وفاءً للبديع ورداً للأعجاز على الصدور أو رداً للصدور على الأعجاز من أن يذكر (ماء الملام) وهذا سخف يدل على الإسراف وصفاقة الذوق عند أبي تمام وعند ناق ديه»(92).

وربما يكون في هذا الكلام شيء من أحكام القدامى، كقول عبدالعزيز الجرجاني واصفا شعر أبي تمام «إنه حاول من بين المحدثين الاقتداء بالأوائل في كثير من ألفاظه، فحصل منه على توعير اللفظ، فقبح في غير موضع من شعره... فتعسف ما أمكن، وتغلغل في التصعب كيف قدّر، ثم لم يرض بذلك حتى أضاف إليه طلب البديع، فتحمّله من كل وجه، وتوصل إليه بكل سبب... وتلك حال لا تهش فيها النفس للاستمتاع بحسن، أو الالتذاذ بمستظرف؛ وهذه جريرة التكلف»(93).

إن من الأجدر القول بأن لكل أفق إنتاج مناصريه، فإذا كان يستحسن الأفق الإنتاجي القديم فإن هناك معجبين كثر يفضلون الشعر المحدث، لما فيه من خصائص فنية، تكاد تختفي في الشعر الأول، وهي موجودة عند الثعالبي الذي يقول: «ولما كان الشعر عمدة الأدب، وعلم العرب، الذي اختصت به سائر الأمم، وبلسانهم جاء كتاب الله المنزل، على النبي منهم المرسل، صلوات الله عليه وآله وسلم، كانت أشعار الإسلاميين أرق من أشعار الجاهليين، وأشعار المحدثين ألطف من أشعار المتقدمين، وأشعار المولدين أبدع من أشعار المحدثين. وكانت أشعار العصرين أجمع لنوادر المحاسن، وأنظم للطائف البدائع من أشعار سائر المذكورين؛ لانتهائها إلى أبعد غايات الحسن وبلوغها أقصى نهايات الجودة والظرف، تكاد تخرج من باب الإعجاب إلى الإعجاز، ومن حد الشعر إلى السحر،

فكأن الزمان ادخر لنا من نتائج خواطرهم، وثمرات قرائحهم، وأبكار أفكارهم أتم الألفاظ والمعاني، استيفاء لأقسام البراعة، وأوفرها نصيبا في كمال الصناعة، ورونق الطلاوة»[94].

وهذا يفيد أن التعميم في إصدار الأحكام لا قيمة له، فالشعر المحدث له جماليته وأسراره الفنية، كما له جمهوره المتذوقون له، كما تحقق الأمر نفسه في الشعر القديم الذي له أنصاره ومنهم محمد مندور. أما مسألة الأخطاء والزلات التي وقع فيها أبو تمام وأبو نواس فهي عيوب لم تصب إلا بعضا من أشعارهما، كما أن الشعراء القدامى أنفسهم لم يخل شعرهم من النواقص، والأمثلة في هذا الباب عديدة، لكن المقام لا يسمح باستعراضها.

ومجمل القول، إن كلا التجربتين الشعريتين المحدثتين، الأولى لأبي نواس، والثانية لأبي تمام خيبتا أفق توقع ناقدنا محمد مندور، لكونهما لم ترقيا إلى مستوى الشعر القديم. لكن هذا الإقصاء الصارم يحتاج إلى إعادة النظر، لأن القدماء والمحدثين أسهموا بشكل مشترك في بناء الصرح الشعري الموجود، إنه صرح يتميز «بميزتين أساسيتين؛ الطبع من القديم، والصنعة من الجديد، في اتساق تام، وامتزاج رائع، لا يبدو من خلالهما أثر للتنافر، أو التناقض». بتعبير آخر إن الخصومة التي حصلت بين أنصار القديم وأنصار المحدث، تكاد تفقد قيمتها، لأن الأمر يحتاج إلى الوقوف عند (الفن) وليس عند (الفن القديم) أو (الفن المحدث).

خاتمة الكلام:

واستناد إلى ما سبق، راح مندور يغربل تراثنا الشعري، إذ أبان عن اندماج أفق توقعه إزاء النص الشعري القديم، الجاهلي منه والأموي، فهُما بالنسبة له خير ما أنتجه العرب، ومرد اندماجه يعود إلى مقاييس شعرية تتلخص في صدور الشعر القديم عن مضمون شعري إنساني أصيل له صلة ببيئة المتلقي الجاهلي. كما أن الشعراء الجاهليين والأمويين، أبانوا عن اقتدارهم على نقل محيطهم بلغة إيحائية تطفح بالعفوية والصدق. وهذا ما يعكس بدقة أن الناقد محمد مندور تلقى الأعمال الشعرية بأفق واسع يمتلكه جراء تراكم هائل وتاريخ طويل من المقاييس والرؤى، ومن خلال ذلك فقد عبر عن تفاعله الإيجابي المتمثل في استجابة الاندماج. لذلك نسجل أن التلقي الإيجابي لنص شعري قديم يعكس خلود النص وقابليته لتأويلات عديدة. وعلى النقيض من ذلك، أعرب مندور عن استجابة التعارض إزاء شعر المولدين، الذي انزاح عن معهوده المتمثل في الخصائص والمقومات، التي كان يستند إليها عند قراءة الشعر القديم، فالشعر المحدث وما عرفه من ابتذال وإسراف في توظيف البديع، كان مدعاة لمندور للتعبير عن تخييبه. لا ينم ذلك عن تعصب، وإنما لعدم قدرة المولدين على كتابة شعر يحظى بالجدة مضمونا وصياغة. وقد تناول على وجه التحديد شعر أبي نواس، وتبدى له أنه ليس بأفق إنتاج بديل، لكونه ليس بتجربة أصيلة، كما أن مضامينه التافهة لم ترق الجمهور العربي منذ العهد الذي كتب فيه. كما يزعم مندور أن أبا تمام لم يؤسس، أيضا، لأفق إنتاج بديل، يحدث تغييرا في أفق توقعه، لعدم قدرة الشاعر على الخروج من قبضة القديم، إذ إن إسرافه في البديع لا يُعد جديداً، بل مظهرا من مظاهر التكلف، ويتضح ذلك أكثر في رده العنيف على المعجبين بشعر أبي تمام.

الهوامش

(*) محمد مندور (1907-1965) أحد أعلام النقد الأدبي الحديث، يعود إليه الفضل في ظهور الثقافة النقدية الغربية في ساحتنا الأدبية العربية، سعيا منه إلى إتمام المشروع النهضوي الأدبي، الذي انخرط فيه، خلال القرن العشرين، نقاد آخرون أمثال: طه حسين والعقاد ولويس عوض. للناقد محمد مندور عدة إصدارات، منها: «النقد المنهجي عند العرب»، و«في الميزان الجديد»، و «الأدب ومذاهبه»، و«الأدب وفنونه»، و«فن الشعر»، و«الشعر المصري بعد شوقي»، وغيرها من المؤلفات التي تربو من الثلاثين.

(1) النقد المنهجي عند العرب. ص: 88

(2) تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، طه أحمد إبراهيم. ص: 114.

(3) اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع للهجرة، أحمد مطلوب. ص: 185.

(4) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور. ص: 24.

(5) الشعر المصري بعد شوقي الحلقة الثالثة، محمد مندور. ص: 3 .

(6) النقد المنهجي عند العرب. ص: 25 .

(7) المرجع السابق. ص: 25.

(8) في الميزان الجديد، محمد مندور. ص: 31.

(9) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور. ص: 17.

(10) فن الشعر، محمد مندور. ص: 140.

(11) المرجع السابق. ص: 141.

(12) ديوان امرئ القيس، شرح أبي سعيد السكري. ص: 214-228 (والبيت الرابع غير وارد في الديوان).

(13) فن الشعر، محمد مندور. ص: 143/144.

(14) المرجع السابق ص: 141.

(15) المرجع السابق.ص: 144.

(16) في الميزان الجديد.ص: 102.

(17) النقد المنهجي عند العرب. محمد مندور. ص: 52.

(18) المرجع السابق. ص: 323.

(19) ديوان امرئ القيس، شرح أبي سعيد السكري. ص: 359.

(20) ديوان بشار بن برد.تح الطاهر بن عاشور. ج1، ص: 335.

(21) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور.ص: 87/88.

(22) المرجع السابق. ص: 88.

(23) أسرار البلاغة، عبدالقاهر الجرجاني. ص : 151/152.

(24) ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ص: 38.

(25) البيتان واردان في: نهاية الأرب في فنون الأدب، للنويري، على أساس أنهما مأخوذان من الفرزدق، ص: 172.

(26) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور. ص: 88.

(27) المرجع السابق. ص: 88.

(28) ديوان ذي الرمة، شرح الخطيب التبريزي تح مجيد طراد. ص: 255.

(29) فن الشعر، محمد مندور. ص: 68/69.

(30) محمد مندور ونقد الشعر، ربيع عبد العزيز. ص: 83.

(31) النقد المنهجي عند العرب. ص: 330.

(32) المرجع السابق. ص: 330.

(33) ديوان قيس بن الملوح، رواية أبي بكر الوابلي، تح يسري عبد الغني. ص: 113.

(34) المرجع السابق. ص: 33.

(35) ديوان كثير عزة، تحقيق إحسان عباس، وهي منسوبة فقط للشاعر وأنه سرقها من جميل، مع وجود تعديل:

وأدنيتني حتى إذا ما فتنتني بِقَوْلٍ يَحِلُّ الْعُصْمَ سَهْلَ الأَبَاطِحِ

تجافيت عني حتى لا لي حيلة وغادرت ما غادرت بين الجوانح

ص: 526.

(36) الشعر، غاياته ووسائطه، إبراهيم عبد القادر المازني، تحقيق فايز ترحيني. ص: 54/55.

(37) شرح ديوان الحماسة، المرزوقي. ص: 10.

(38) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور. ص: 51.

(39) المرجع السابق. ص: 78/79.

(40) المرجع السابق. ص: 77.

(41) المرجع السابق. ص: 79.

(42) المرجع السابق. ص: 79.

(43) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، طه إبراهيم. ص: 130.

(44) المرجع السابق. ص: 121.

(45) المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، شكري عياد. ص: 202.

(46) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، طه إبراهيم. ص: 131.

(47) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور. ص: 75.

(48) المرجع السابق ص: 76.

(49) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، تح محمد قرقزان. ج 1، ص: 199.

(50) الخصومة بين القدامى والمحدثين في النقد العربي القديم، عثمان موافي. ص: 22.

(51) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تح أحمد شاكر. ج 1 ص: 76 / 77 .

(52) النقد المنهجي عند العرب. ص: 25.

(53) المرجع السابق. ص: 25.

(54) المرجع السابق. ص: 53.

(55) المرجع السابق. ص: 53/ 54.

(56) المرجع السابق. ص: 54.

(57) محمد مندور ونقد الشعر، ربيع عبد العزيز. ص: 86.

(58) تاريخ الأدب العربي، شوقي ضيف. ج 3، ص: 227.

(59) ديوان أبي نواس، تحقيق إيليا الحاوي. ص: 527/1.

(60) المرجع السابق. ص: 368/2.

(61) تاريخ الأدب العربي، شوقي ضيف.ج 3 ص: 222.

(62) ديوان أبي نواس. ص : ج1، ص: 295/294.

(63) المرجع السابق. ص: 22/1.

(64) تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، شوقي ضيف. ص: 234.

(65) ديوان أبي نواس. ص: 193/1.

(66) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس.ص: 106 .

(67) ديوان أبي نواس. ص: 126/1.

(68) الوساطة بين المتنبي وخصومه، الجرجاني.ص: 18/ 19.

(69) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني. تح محمد قرقزان. ج1، ص:197 وفي الشعر والشعراء، ج1، ص: 63.

(70) الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، المرزباني، تحقيق علي البجاوي. ص: 310.

(71) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور. ص: 24.

(72) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، طه إبراهيم. ص: 128 وما بعدها.

(73) النقد المنهجي عند العرب. ص: 75.

(74) المرجع السابق. ص: 58.

(75) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، طه إبراهيم. ص: 122.

(76) النقد المنهجي عند العرب. ص: 58.

(77) أبو تمام حياته وشعره، نجيب البيهبيتي. ص: 197.

(78) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور. ص : 83 .

(79) ديوان أبي تمام. مجلد 3، ص : 291.

(80) ديوان أبي نواس. ص: 272/1.

(81) أخبار أبي تمام . للصولي، تحقيق محمود خليل عساكر و محمد عبده عزام و نظير الإسلام الهندي. ص: 33/32.

(82) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور. ص: 94.

(83) ديوان زهير بن أبي سُلمى، تح علي حسن فاعور. ص: 92.

(84) النقد المنهجي عند العرب .ص : 95.

(85) ديوان أبي تمام. مجلد 1، ص: 22.

(86) أخبار أبي تمام، للصولي. ص: 34/33.

(87) ديوان ذي الرمة، شرح الخطيب التبريزي، تح مجيد طراد. ص: 130.

(88) المرجع السابق. ص: 163.

(89) أخبار أبي تمام، للصولي.ص: 35 (البيت غير وارد في الديوان).

(90) ديوان عمر ابن أبي ربيعة تح فايز محمد. ص: 72.

(91) أخبار أبي تمام للصولي. ص : 36/35.

(92) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور. ص: 98.

(93) الوساطة بين المتنبي وخصومه، الجرجاني. ص: 26.

(94) يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور عبد الملك الثعالبي. ج1، ص: 26/25.

(95) من قضايا التراث العربي، فتحي أحمد عامر. ص: 157.

سيميائية الجسد في الشعر العربي القديم

عمر بن أبي ربيعة أنموذجاً

ماجد الجعافرة(*)

يعدّ الجسد منبعاً ثرياً لعدد لا حصر له من العلامات؛ بل هو صانع العلامات ومنتجها، وذلك في أثناء حركته وفي أثناء سكونه. والجسد مصدر مهم في تكوين وإنشاء استعارات متعددة وصور كثيرة في مجال الإبداع الشعري. وينبغي الكف عن النظر إلى الجسد على أنه معطى غريزي، ومنبعٌ للّذة والحسيّة ليس غير، بل ينبغي أن ينظر إليه على أنه مصدرٌ للإبداع والإيحاء الشعري بشكل خاص. أو قل إنه مصدر إشعاع لغوي، له لغته الفتّاكة وخطابه الموحي المشع.

إن للجسد علاقة قوية بالمحيط الذي يتواجد فيه، فإذا صادفنا مجتمعاً فيه شيء من الانفتاح والتحرر واجهنا جسداً فيه كثير من الانطلاق والتعبير عن ذاته وقدرته في خلق الإبداع والإسهام في دفع عجلته إلى الأمام، ومن هنا ينبغي التعامل مع الجسد على أنه مكوّنٌ ثقافي يتفاعل مع المجتمع ويسهم في تشكيل ثقافته، بما يعطيه للنّص من إيحائات ودلالات لا متناهية.

(*) باحث وأكاديمي بجامعة القرى.

إننا كثيراً نقع في الحرج حينما نعبّر عن أنفسنا عن طريق اللغة الصوتية «العادية»، ولكننا نفزع إلى الجسد ليوحي لنا بمكنوناته ومخبآته بما نفكر فيه وما يجيش بأنفسنا. وما الفعل الإبداعي سوى تفجير لما يجنّهُ هذا الجسد، وما يختزنه في أعماقه من علامات موحية، وإشارات هادفة، تقوم بمهمة إبلاغية توصيليّة، أو انه يرسل بعلاماته لتشكل لغة توصيليّة تكثف الحضاري والأيديولوجي والاجتماعي والثقافي. إنه فعل الجسد المبهر المدهش، الذي ينفرد بلغة سحريّة تشحن النص بطاقة هائلة من اللّذة الفنية والمتعة الإبداعية. إنه الجسد الذي ينشر لغته الجّذابة الخلاّقة، ليتفاعلُ بها ومن خلالها مع الآخر، مع الكون مع الناس مع المجتمع، فإذا هو دالٌّ رئيس في عملية الإبداع وتكوين الثقافة.

ومن هنا نرى بعض الباحثين يقول «إن الخطاب الجنسي لا يمكن تفسيره أو تأويله إلا من خلال الخطاب الأدبي، لأن اللغة لا يمكنها إلا أن تقلد اللغة، وأن الخطاب لا يمكنه أن يقلد إلا الخطاب كما يرى جنيت»[1].

ويقوم الجسد بالتعبير عن الآخر بلغته غير الملفوظة، كالتي تعارف عليها الناس في تواصلهم «فهناك حركات حتمية، لا نقصدها بقدر ما هي عمليّة، ومعاشة وخفيّة؛ منها: مسح أو لمس الخد، أو التواصل بواسطة دلالة «طبيعيّة، عقلية وصنعيّة، أو بواسطة الشمّ أو بتغيير النبرة أو بالمذاق أو اللمس، أو بواسطة المِزاح، وأنواع اللعب وتنظيماً لما هو لهو وتسلية»[2].

ويقول علي زيعور في كتابه: اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية: «إذا أخذنا مكانة الرائحة (الشمّ) كعّينة للتحليل في بُعدنا الثقافي المستور اتضح لنا أن الرائحة تقيم

علائق وتكشف عن أهمية معطاة للأنف والشمّ. فمن عاداتنا القديمة أن نشمّ رائحة شخص حبيب، أو طفلٍ عزيز بدلاً من تقبيله أو إظهاراً للمحبة والوداد. وللطّيب مكانة مرموقة في البعد الجمالي، والتواصل غير اللفظي، والتعبير عن الحميمي والجمال واللّذة. فنقول: طعام طيّب ورائحة طيّبة، ولعل الرائحة تذكّر بما هو روح، وارتفاعي، أو سُمّو وتطهّر(3).

والجسد مستودع رحب للّغة، ويمكن أن تشكل كل حاسّة من حواسه لغة، أو تؤدي وظيفة تواصلية: «فهناك لغة الشمّ ولغة اللّمس ولغة البصر ولغة السمع، وهناك لغة كلما قام شخصان فأضافا معنى من المعاني إلى فعلٍ من الأفعال بطريق الاتفاق وأحدثا هذا الحدث بقصد التفاهم والاتصال بينهما: فعطر ينشر على ثوب، أو منديل أحمر يطّل من جيب، أو ضغطة على اليد يطول أمدها قليلاً أو كثيراً، أو دقّ الجرس في مدرسة أو إطلاق صفارات الإنذار، أو رفع الأعلام البيضاء على شواطئ المصيف، أو إطلاق أضواء المنارات والسفن «كل هذه تكوّن عناصر لغة ما دام هناك أشخاص قد اتّفقوا على استعمال هذه العلامات في تبادل أمر أو رأي(4).

والإشارة عند جميع الشعوب تقطع الكلام، وهيئة الوجه تترجم في آن واحد مع الصوت عن الانفعالات والأفكار. والتعبير بالحركات لغة بصريّة، والكتابة بدورها لغة بصريّة، وكذلك كلّ نظام من نظم الإشارات، على أن مثل هذه الحالات التي تستخدم فيها الإشارة للتفاهم الاتصال عادة نادرة بين الأمم المتمدّنة، ولا يلجأ إليها النّاس إلا للتعبير عن أبسط أنواع الأفكار، وإذا كان في وسع الحركات نقل الأفكار المنفردة فليس من السهل أن تدل على العلاقة بين فكرتين في ذهن المتكلم(5).

وينبغي التنبه إلى أن اللغة أمرٌ تواضع عليه الناس، وتعارفوا فيما بينهم عليه، فأصبحت دلالاته معروفة لدى الجميع، ومن هنا لا يوجد مشاكل في تفاهمهم ونقل أفكارهم عن طريق اللغة التي تواضعوا عليها. والجسد بحواسه المختلفة تواضع الناس من خلالها على لغة مفهومة لحركة أو سكون أي من تلك الحواس وبدون وجود قيمة معروفة ومحدّدة ومعلومة للغة التي تعطيها الحاسّة تكون قد ضلت هدفها وأخفقت في مهمتها التوصيليّة ومن هنا نقول:

«فإذا لم يقوّم الإنسان العلاقة - صوتاً كانت أو إشارة أو حركة أو فعلاً، أي إذا لم يقرّر لها قيمة معّينة أو مدلولاً معيناً، وإذا لم يتفق مع غيره على القيمة أو المدلول الذي يقرّره أو يقررونه للعلاقة، وإذا لم ترتبط العلاقة ومدلولاتها بخبرة الإنسان وبخبرة غيره من الناس، لم يحدث التفكير ولم يتحقق التّفاهم ولم يتمّ الاتصال(6).

ويرى امبرتو إيكو الإيطالي مفهوم السيميولوجيا أو السيميوطيقا واسعاً يشمل أنظمة التواصل اللساني وغير اللساني، يشمل كل أنظمة الاتصال. فما يراه إيكو من أنظمة الاتصال يتمثل في العلاقات الشمّية كالعطور(7) والتواصل اللمسي كالقبلة والصفعة(8). و............ الذوق، والعلامات المصاحبة لما هو لساني كأنماط الأصوات في ارتباطها مع الجنس والسن والحالة الصحية......وكالضحك والبكاء والتنهيدات(9). والتواصل المرئي مثل الأنساق الخطيّة واللباس والإشهار(10).

إن لغة الجسد لا تقل أهمية في عملية الإبلاغ عن اللغة الملفوظة، بل عدّها بعض الباحثين أنها تقوم بالمهمة التي تقوم بها الألفاظ. يقول بلواهم محمد: «ولكنها تقوم بالمهمة التي تقوم بها الألفاظ، وذلك مثل الإشارة باليد أو بالحاجب أو العين مثل قول الشاعر(11):

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشـــارة مخـــزون ولم تتكلّم
فأيقنت أن الطرف قد قال مرحباً وأهلاً وسهلاً بالحبيب المتيّم

الجانب التطبيقي:

واتخذت الدراسة من شعر عمر بن أبي ربيعة ميداناً للتطبيق ذلك الشاعر الذي اتخذ من الجسد لغة غير ملفوظة يعبر من خلاله عن ثقافة عصره، وإذا هو يصبح بمواصفاته البلاغيّة مثالاً لغوياً، ويدعو للتأمل الجمالي، فالجسد عند عمر يتحوّل إلى جسد بتخيله هو برغبته وبما ينبغي له هو، ويتصوّره هو، إنه جسدٌ متخيل في ذاكرته «إنه بناء النموذج الجسدي على غرار النموذج الطبيعي يفصح عن تصور للكيان الإنساني، لا يتم فيه الفصل بين الجسدي واللاجسدي، والشخصي وغير الشخصي، مما يدل على أن عملية التشبيه في ربطها الجسد وقوة الطبيعة الكونية تحوّل الجسد إلى كيان رمزي محمّل بقوة الطبيعة وجمالها»(12).

ومن ينظر في شعر عمر يحسّ أن مجمل صوره عن المرأة مأخوذ من الطبيعة «فليس يوجد عضو من أعضاء المرأة لم يجد له نظيراً في الطبيعة»(13).

ومن هنا ينبغي التنبه إلى أن الجسد حينما يتحوّل إلى لغة أي حينما ينتقل من الواقع المادي إلى الواقع اللغوي يتحوّل إلى شيء آخر، إنه يكشف عن مكنوناته الثقافية بل مكنوناته الفكريّة أيضاً، «فالجسد بمجرد ما تمتلكه اللغة والصورة، يكف عن أن يكون جسداً واقعياً ليغدو جسداً ثقافياً بالدرجة الأولى، ومتى ما مسّ الوصف الجسد فإنه يتعامل معه إنطلاقاً من مخزونه الفكري وذاكرة اللغة وقيمها وأخلاقها»(14).

ويمكننا الوقوف في شعر عمر الجسدي عند قسمين كبيرين: الأول يتعلّق بأعضاء الجسد بشكل منفرد والقسم الثاني يتعلّق بأعضاء الجسد

في شكل لوحة فنية تتحرك فيه أعضاؤه جميعاً، بحيث تتحوّل القصيدة بأكملها إلى لغة الجسد، ويصبح الجسد هو المسيطر والسيّد والقاهر فوق اللغة الصوتية».

القسم الأول:

يمكننا تسهيلاً للدراسة - أن نصنفه تحت الأصناف التالية:

1 - الوجه:

إن مصادر حركة الجسد تتميز بالتنوع وأن بعضها قد يساعد بعضاً، وكثيراً ما نلاحظ أن ما يعبّر عنه عضو قد يختلف عمّا يعبّر عنه عضو آخر، وفي هذا إثراء للغة الجسد، فمثلاً الرأس: «وهو أكبر أقسام الجسم، وأعضاؤه المتموقعة فيه لها إمكانيات تعبيرية دالّة تفوق التعبير الصوتي الذي هو من جملة الإمكانيات التي تضاف إليه، ففيه نجد حركة العين وحركة الأنف وحركة الأذن وحركة الرأس كله واللحية والشارب، والخد والفم وتمطيط الحنكين.... الخ»(15).

يقول عمر(16):

وما ظبية من ظباء الأراك ... تقرو دميث الرّبى عاشبا
بأحسنَ منها غداة الغميم ... إذ أبدت الخدَّ والحاجبا
غداة تقول على رقبة ... لخادمها: احبسي الراكبا
فقالت لها فيم هذا الكلامُ ... من إذ وجهها عابساً قاطبا!

أرأيت هذا الجمال الذي نتج عنه حركة الخدّ مع الحاجب، وذلك الوجه العابس القاطب الذي عبّرت حركته عن مفارقة لطيفة فهو عابس قاطب ولكنه مريح لدى الشاعر لأنه كشف عن قبول له من قبلها بدليل أمرها لخادمتها أن تحبسه عن الحركة.

ويقول(17):

فآخر عهدٍ لي بها حين أعرضت ولاح لها خدٌّ نقيٌّ ومحْجَرُ

وحركة الجسد الجمالية هنا تمثّلت في هذا الإعراض والصّدود فكشف عن خدٍ ومحجرٍ جميلين.

وانظر إلى لطمة الوجه هذه العلامة السيميائية التي تدلّ على معانٍ قد تعجز اللغة الصوتية عن التعبير عنها في موقف صعب، إنها حركةٌ تعبر عن هول المفاجئة وشدّتها وغرائبها، فكيف تعبر باللغة الصوتية لينكشف أمرها، فتلجأ إلى لغة الجسد للتعبير عن هذا الموقف المحرج، فتقوم بصفع الوجه لتنبه إلى مصيبة محببةٍ إلى قلبها حلّت في بيتها. يقول[18]:

فلم يرعها وقد نضت مجاسدها الإسوادٌ وراء البيت مستترُ

فلطّمتْ وجهها واستنبهت معها بيضاء آنسةٌ من شأنها الخَفَرُ

ويقف عمر طويلاً عند الوجه يمتح من لغته الوضّاءة، فإذا هو وضّاء ونورانيٌّ ويستسقى الغمام به ويكشف الظلام ويبدّده بل إنه نور يخطف الأبصار أو قل إنه بدرٌ ترى فيه نظرةَ النعيم، وكل هذا الجمال ينقل إلينا من علامّية هذا العضو المهم في جسم الإنسان. يقول[19]:

وجَلَتْ عشيّةَ بطنِ مكّة إذ بدت وجهاً يضيءُ بياضُهُ الأشعارا

سُقيت بوجهك كلُّ أرضٍ جئتُها وبمثلِ وجهكَ نستقي الأمطارا

وأرى جمالكَ فوق كلِّ جميلةٍ وجمالُ وجهكَ يخطَفُ الأبصارا

ويقول[20]:

لها وجهٌ يضيءُ كضوء بدرٍ عتيقُ اللون باشره النعيمُ

ويقولُ[21]:

غرّاءُ واضحَةُ الجبينِ كأنها قَمَرٌ بدا للناظرين منيرُ

2 - العيـــن:

وتقوم العين بدور سيميائي ملحوظ، نظراً لأنها قد تقترن بالإشارة، فتقوم بدور توصيليٍّ مهم، فحركة العين باتجاه المحبوب أو بالإعراض عنه إلى أخرى بقصد الإيهام لغة سيميائية، وإدامة النظر من كلا الطرفين لغة يفهمها المحبّان، وإذا ما عززت بحركة من الحاجب فإنها تعمّقُ من فهم هذه اللغة، لأن الإشارات المنبعثة من العين والحاجب لغة سيميائية «غايتها تبليغ عاطفة بذاتها وتوصيلها إلى الطرف المستقبل للدلالة على هدف كامن في النفس، دون اصطناع اللغة الطبيعيّة المألوفة لمثلٍ هذه الغاية لدى إرادة التبليغ»[22].

يقول عمر[23]:

إذا جئتَ فامنح طرف عينيك غيرنا　　　لكي يحسبوا أن الهوى حيث تنظر

وقوله[24]:

فإني سأُخفي العينَ عنك فلا تُرى　　　مخافةَ أن يفشو الحديثُ فيُسْمعَا

وقوله[25]:

لمّا دخَلتُ منحتُ طرفي غيرَها　　　عمداً مخافةَ أن يُرى ريْعُ الهَوى

وقد ترسل العين نظرةً تسقم قلب المحب، فينقلب محمّلاً بعواطف وأحاسيس تجاه المحبوب لا قبل له بحملها، وكل هذا يحدث بدون أن يتلَفّظ بكلمةٍ واحدةٍ.

يقول عمر:

قادت العينُ إليها قلبَهُ　　　عقبَ التّشريق من يوم الأضاح
نظرةٌ بالعين أدّت سقماً　　　نظرةٌ يوماً وصحبي بالصِّفاحَ

وتساقط الدموع وانهمارها من اللغة السيميائية، لأن المجتمع تعارف على هذه الدموع في الفرح أو في الترحِ، أو في موقف مؤثّر بعد طول غياب أو في موقف وداع إلى لا رجعة مثلاً، فتقوم لغة الدموع مقام

اللغة الملفوظة بل قد تكون أبلغ في توصيل المشاعر والأحاسيس، ومن هنا تكمن أهميّة السيميائية في دورها التبليغي التوصيلي.

يقول عمر[26]:

ووداعَـهـا يـومَ الـرّحـيـل وقـد زمَّ الـمـطـيُّ لـبـيـنـهـم تَـخْـدي

والـعـينُ واكـفَـةٌ وقـد خَـضـلَـتْ ممّـا تـفـيضُ عـوارضُ الخَـدِّ

وقوله[27]:

فانهلّ دمعي في الـرّداء صبابةً فسـترتْهُ بـالـبُـرد دون صحابي

فــرأى سـوابـق عـبـرة مُهراقة بكْرٌ فـقـال: بـكى أبـو الخطّاب

فمريتُ نظرتَهُ وقُلتُ أصابني رقـدٌ فـهـاج الـعـينَ بـالـتّسكاب

وقوله[28]:

من لعينٍ تُذري من الدمع غَرَبا معَجَل جفنُها اختلاجاً وضَرْبا

مُـعْـمَـلٍ جـفـنُـهـا لـذُكـرةِ إلـف زاده الـشَـوْقُ والـصـبـايَـةُ كَـرْبـا

وإدامة النظرة في وضعٍ معيّن سمة عرفيّة مترعة بالدلالات تنوب مناب الحديث الذي قد يخفّق اللسان واللغة المنطوقة في التعبير عنه. فانظر إلى تعبير «عمر» من خلال هذه العين الرانية إليه رنُوّ السكران أو المحموم، فأدرك حاجتَها إليه بدون الكلام.

يقول[29]:

وإذا رَنَـتْ نَـظَـرَ الـنّـزيـفِ بعينها فَعَرفْتُ حاجتَها وإن لم تنْطِقِ

3 - **الثّغـــر:**

يعدّ الثّغر من أعضاء الإنسان المهّمة في الإفصاح عن لغة الجسدِ وجماليّة هذه اللغة، فالثّغر يحتوي الشّفاه، ويحتوي الأسنان، ومنه تنطلق الابتسامة التي تضيء الوجه بأكمله، وبدون أسنان مؤشرة بيضاء جميلة لا تكتمل صورة الوجه المشرق، ويحتوي الثغر الرّيق العذبة التي تؤشر على عمق العلاقة الحميميّة بين المحبين.

يقول عمر[30]:

تــــــراءت لي لـتـقـتـلـني فـصـــادتـنـي ولم أصَـــد
بـــذي أشُــــر شـتـيـت الـنّبـــ ـــت صـافي الـلـون كـالـبَرد

ويقول[31]:

تجلو بمسوكها غراً مفلّجةً كأنها أقحُوانٌ شافَه مطرُ

ويقول[32]:

تفترّ عن مثل الأقاهي شافَها هزِمٌ أجشُّ من السِّماك مَطرُ

ويقول[33]:

تفترّ عن واضح مقبلُهُ مُفَلّجٌ واضحٌ له أُشُرُ

وحديث الشاعر عن الرّيق يوحي باكتنازات دلاليّة تنتج عن حاسة التّذوّق، فالبعد الاجتماعي لهذه العلامة يقوم على أساس تشبيه الريق بالماء العذب الصافي البارد النقي، وهذا كان محبباً إلى العربي بحكم العيش في بيئة يُحتاجُ فيها إلى الماء العذب البارد. وتصبح تلك العلامة ذات هدف توصيلي جيد حينما يتقبل المجتمع طعوماً طيبة المذاق مثل العنبر والقرنفل والزّنجبيل والعسل المذاب و......................، عندها يمكن القول: «إن التركيز على البعد الاجتماعي للسمة يفتح مجال التواصل واسعاً أمام السيميائية، ويجعلها على قيمة اجتماعيّة نفعيّة، تحدّد دلالتها مواضعه أثناء تشكلها فتتلفع بالقصدّية سواء اكتسبت دلالتها بشكل طبيعي أو عن طريق منطقي أو في وسط عرفي»[34].

يقول عمر[35]:

تشفي الضّجيعَ ببارد ذي رونق لو كان في غَلَس الظّلام أنارا
فسقتك بشرةُ عنبراً وقرنْفُلاً والزّنجبيلَ وخْلطَ ذاك عُقارا
والذّوبَ من عَسَل الشّراة كأنما غَصَبَ الأميرُ تبيعَهُ المُشتارا
وكأن نُطْفَةَ باردٍ وطَبرْ زداً ومدامةً قد عُتقت أعصارا

تجـري علـى أنـيـاب بشـرة كلّما طـرقـتْ ولا تـدري بـذاك غـرار
يُـروي بـه الظّمآنُ حين يشوفُهُ لـذّ المُـقـبّـلِ بـارداً مخـمـارا

4 – اليـــد:

تقوم اليد بفعل الإشارة، والإشارة تعبر عن معنى، وهذا التعبير هو لغة ولكنها لغة غير ملفوظة، إنها لغة عن طريق الجسد. «وقد استقرأ الاتجاه التواصلي في العلامة أربعة أصناف: إشارة، قرنية، ومماثلاً ورمزاً»[36]. والحق يقال إن أعضاء كثيرة في جسد الإنسان يمكن أن تؤدي لغة الإشارة ولكن اليد قد تتفوق عليها، في توضيح دلالات لغويّة كثيرة. وفي تراثنا من تنّبه إلى ما تحدثه الإشارة من مهمّة إبلاغية ومن أثر تواصلي بين الناس. فالجاحظ لم يغفل عن أثرها في توصيل المعنى، بل وتوصيل معنى المعنى حينما قال: «ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص»[37]. وقال في البيان والتبيين: «فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصيات وبالثوب وبالسيف، وقد يتهدد رافع السيف والسوط فيكون ذلك زاجراً ومانعاً ورادعاً ويكون وعيداً وتحذيراً»[38].

ويقول الجاحظ أيضاً: «وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلكم من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة، وفي أمور يسترها بعضُ النّاس من بعض ويخفونها من الجليس وغير الجليس»[39] بل يرى الجاجظ أن فعل الإشارة أبلغ في التوصيل من فعل الصوت، يقول[40]: «فهذا باب فيه الإشارةُ تتقدم الصوت»[41].

يقول عمر[42]:

أرادت فلم تسطع كلاماً فأومأتْ إلينا ونصّت جيدَ أحورَ مُغزِلِ

وقوله[43]:

وعضّت على إبهامها وتنكّبت قريباً وقالت: إن شرّك مُلحَقُ

فالإيماءة علامة على أمر إيجابي أرادته ولكنها لم تسطع أن تفصح بالكلام عنه فاستعاضت عنه بلغة الإشارة، وهي لغة مفهومة لدى المخاطب، وساعد على هذا الفهم حركة ذلك الجيد الذي يشبه جيد الغزال الأحور إذ كان في وضعيّة إيجابية تضافر مع الإيماءة الإيجابية ليولّد لغة إيجابية مفهومة لدى المتلقى. وهذا ما يؤيد القول بأن العلاقة «تتكون من صورة حسيّة يتم إدراكها بحاسة من الحواس الخمسة.... وتتأسس هذه الصورة على ما يتواضع عليه متخاطبان اثنان أو مجموعة من المتخاطبين، فبارتباط الشكل الحسي مع ما يتواضع عليه المتخاطبون تفصح العلاقة عن مكنونها، وتبوح بمعانيها ودلالاتها[44].

والعضّ على الإبهام علامة على النّدم، ولكن العلامة إذا ألحقت بما يوضح معناها عن طريق اللغة المنطوقة أحياناً وكان ذلك مفهوماً بين المتخاطبين تأخذ دلالة أخرى ولكنها تكون مفهومة كما هو الحال في قول عمر السابق، فالعضّ على الإبهام لم يكن يقصد الندم ولكنه علامة على الدهشة والغرابة المحببة إن صح التعبير بدليل اللغة المنطوقة «وتنكّبت قريباً وقالت: إن شرّك مُلحَق».

5 – **الأصابع:**

والأصابع المخضّبة علامة لغويّة جماليّة، يفهمها الجميع فتصبح كعلامة عرفيّة في تأديتها لهذه الوظيفة الجمالية.

يقول عمر[45]:

لمعتْ بأطراف البنان لنا إنا نحاذر أعيُنَ الرّكب

وقوله[46]:

فخرجْتُ خوفَ يمينها فتبسّمتْ فعلمتُ أن يمينها لم تُحرج

فتناولتْ رأسي لتُعلم مسّهُ بمخضّبِ الأطرافِ غيرِ مشنّجِ

وقوله[47]:

ومخضّبٌ رخْصُ البنان كأنّهُ عنَمٌ ومنتَفخُ النّطاقِ وثيرُ

وقوله[48]:

ولقد أبيت ضجيعَ كُلِّ مخضّبٍ رخْص الأنامِل طيّب الأرداف

6 - الشـــعر:

ويتحوّل الشّعر إلى علامة جماليّة لأنه يتمّ إدراك جماله بصورة بصريّة، وبارتباط الشكل الحسّي المشاهد مع ما تواضعَ عليه الناس من جمالية الشعر الكثيف الفاحم الشديد السّواد، تكشف العلامة عن نفسها وتبيح بمكنونها الجمالي.

يقول عمر[49]:

ولها أثيثٌ كالكروم مذيّلٌ حَسَنُ الغدائرِ حالكٌ مضفور

وقوله[50]:

سَبتْهُ بوحْف في العِقاص كأنّه عناقيد دلاّها من الكرمِ قاطفُ

وقوله[51]:

ليالِيَ تستبي عقلي بوحْفٍ واردٍ جَثَلِ

6 - الأرداف:

كان النموذج المحبوب لدى القدماء المرأة الضخمة الممتلئة العجيزة، والمكتنزة الأرداف. يقول ابن الجوزية: «في وصف المرأة التي كانت مفضلة آنذاك، من كانت «أعلاها قضيب وأسفلها كثيب» ويقول صاحب كتاب الجسد والصورة والمقدس: «كان عرب الجاهلية والعصور الإسلاميّة الأولى يفضلون الفخمة من النساء، ويشبهون المرأة الفخمة بحيوان ذي ست قوائم»[53].

وهذا جسد المرأة ينطق بما تواضع المجتمع على قبوله، فإذا هو صدى لثقافة ذلك المجتمع. يقول عمر[54]:

هيفاءُ مقبلةً، عجزاءُ مدبرةً　　　تخالها في ثياب العَصْب دينارا

ويقول[55]:

إذا ما دعتْ بالمرط كيما تَلُفّهُ　　　على الخَصْر أبدتْ من روادفها فخرا

محطوطة المتنيْن أكملَ خَلْقُها　　　مثل السَّبيكَة بضّةً معطارا

ويقول[56]:

طَفْلةٌ وعثَةُ الرّوادف خَوْدٌ　　　كمهاة انساب عنها الصُّوارُ

حُرّةُ الخَدّ خدلّةَ السّاقِ　　　مهضومةٌ كشْحٍ يضيقُ عنها الشّعارُ

ويقول[57]:

ويكادُ الحِجلُ من غصصٍ　　　حين تستأنيه ينكسرُ

ويكادُ العجزُ إن نهضَتْ　　　بعد طول البُهر ينبتِرُ

ومن ينظر في لغة الجسد التي استخدمها الشاعر ليبين النموذج الجمالي المقبول لدى مجتمعه يجده يركّز على ما تعارف عليه الناس آنذاك، من ضخامة في الأرداف وترجرج وامتلاء في الأعضاء، وحينما يقبل المجتمع هذه العلامات للتدليل على النموذج الجمالي المطلوب للمرأة نقول إن العلامة أدّت الغرض منها في مهمة التوصيل والإبلاغ لأن العلامة «معطى نفسي واجتماعي وثقافي وحضاري»[58] إننا حينما نقرأ نصوص الشاعر في النموذج الجمالي المنشود نشعر بفهمنا لهذا النموذج، وقدرته عن طريق تحريك الجسد إرسال رسائل تبليغية مفادها أن الجمال الأنثوي الأمثل هو هذا، بدون أن يقول لنا عن طريق الملفوظ ينبغي أن يكون الجمال أولاً وثانياً وهكذا.. ومن هنا يعَدّ «التبليغ عنصراً بالغ الأهمية في الحياة الإنسانية، فهو الميكانيزم الذي بواسطته توجد العلاقات الإنسانية وتتطوّر، إنه يشمل كل الرموز الذهنية مع

وسائل تبليغها عبر المجال وتعزيزها في الزمان ويتضمن أيضاً تقاسيم الوجه وهيئات الجسم والحركات ونبرة الصوت والكلمات...»[59].

7 - المشيـــة:

الحركة الجسديّة لغة مهّمة في الكشف عن نفسيّة المرأة، وعن نهمها الشديد في حبّ تملك الغير وبخاصة الرّجل، وهي حينما تتحرك فكأنما تستخدم الأعضاء بشكل جماعي وكلها يدفع باتجاه طريق واحد هو التملك والإغراء ولفت النظر والانتباه، ومن هنا لعبت المرأة دوراً كبير في الإشهار في العصر الحديث، وذلك «لأنها أكثر جاذبية ولأنها أكثر أداء (للحركة الجسدية) في الإشهار الاقتصادي أو الاجتماعي، وكتابة النص هنا تقتضي التركيز والدقة على أن تتوافق مع حركة الجسد الإغرائية بالنسبة للرجل، وأن يكون النص والحركة في نفس الوقت عاملين أساسين، فاندفاع المرأة لأداء الحركات المثيرة، وذلك يعني بالنسبة إلى الرجل إغراءه، أما بالنسبة إلى المرأة فدفع رغبتها العارمة الشرهة إلى الامتلاك والتفوّق»[60].

ومن هنا نجد عمر بن ابي ربيعة يركّز في شعره على مشية المرأة في حالة تثن وتأوّد، ويصوّرها وهي تأتي بحركات تبعث في نفس المتلقي التطلّع إلى المرأة ومحاولة الوصول إليها بمختلف الطرق والوسائل، وفي الوقت نفسه تعمّق هذه الحركات في نفسيّة الرّجل كل ما هو جمالي بالنسبة للمرأة، وكل ما لا يمكن التعبير عنه بطريق الملفوظ من اللغة.

يقول عمر[61]:

بكلّ كعاب طفلة غير حمشّة   وتمشي الهوْينا ما تجاوزه فترا
وظلّت تهادى ثم تمشي تأوّداً   وتشكو مراراً من قوائمها فَتّرا

ويقول[62]:

وتمشي على برديّتين غذاهُما بهاميم أنهار بأبطحَ مُسْهِل

وتتراءى للشاعر صورة المرأة الجماليّة من خلال مشيها المتكسّر الضعيف الذي يذكر بالسّقيم الذي لا يقوى كثيراً على الحركة.

يقول[63]:

كما دعوتُ التي قامت بقرقرها تمشي كمشي ضعيفٍ خرّ فانجدلا

ويقول[64]:

قامت تراءى على خوفٍ تُشيّعني مشي الحسير المزجّى جُشم الصّعَدا

8 - الرائحة والعطور:

وللرائحة لغتها الخاصة المميزة، فكثير ما تنم الرائحة عن صاحبها، ونحن نعرف الأشخاص الكثيرين أحياناً عن طريق العطر الذي يستخدمونه فنقول كان فلان هنا، أو عطره يدلّ عليه، وهكذا يكون العطر لغة فتّاكة دافعة، تدلّ على صاحبها وبخاصة إذا كانت لدى المتلقى معرفة بهذا العطر المستخدم لدى الآخرين. فهذا عمر يعرف عطر «العامرّية»، وهذه المعرفة تؤهله لأن يهتدى لشخصها من خلاله، فهو لغة ساحرة نافذة.

يقول:

هنيئاً لأهل العامريّة نشرها اللّذيذ وريّاها التي أتذكّرُ

ويقول[65]:

لمّا ألّمت بأصحابي وقد هجعوا حسبتُ وسْط رحالِ القوم عطّارا

من طِيبِ نشرِ التي نامتك إذ طرقَتْ ونفحةِ المسكِ والكافورِ إذ ثارا

ويقول[67]:

وتضوّعَ المسكُ الذكيّ وعنبرٌ من جيبها قد شابه كافور

النص لوحة جسدية عند عمر:

من الطريف أن نجد عند عمر بن أبي ربيعة أن النص يتحوّل بأكمله ينطق بلغة الجسد، فيبوح الجسد بمخبآته ومكنوناته ليفجّر الإبداع لدى الشاعر. وذلك لأن: «الجسد معطى ثقافي متعدد الجوانب، فهو نصٌ معبّرٌ يمكن قراءته وفك رموزه خاصة وأن العمليّة الإبداعية ما هي إلا تفجير لمكبوتات أشياء هذا الجسد»(68).

يقول عمر(69):

هاج فؤادي موقفُ	ذكّرني ما أعرفُ
ممشايَ ذات ليلةٍ	والشوقُ مما يشغَفُ
إذا ثلاثُ كالدُّمى	وكاعب ومُسلفُ
وبينهنّ صورةٌ	كالشمس حين تسدفُ
خودٌ وقيرٌ نصفُها	ونصفها مهفهفُ
قلت لها من أنتمُ	لعلّ داراً تسعفُ
فابتسمت عن واضح	غرّ الثنايا ينطفُ
وأومضت عن طرفها	يا حسنها إذ تُطرفُ
وأرسلت فجاءني	بنانُها المطرّفُ
أن بت لدينا ليلة	تحيا بها ونُلطفُ
باتت ولي من بذاها	حُمشُ اللّثاث أعجفُ
فبتّ ليلَهُ كلّه	تُرشفني وأرشُفُ
إخالُ ثلجاً طعمُهُ	قد خالطتْهُ قرقف
لما دنا تقاربٌ	من ليلنا ومصرفُ
قالت لنا ودمعها	وجداً علينا يذرفُ
لهفي وليس بنافعي	عليكم التلهُفُ

هذا النص من أوّلِهِ إلى آخره ينهض ويقوم على لغة الجسد، فكأن هذه اللغة تقوم بدور تبليغي في إيصال الرسالة إلى المتلقي، إنها لغة غير ملفوظة ولكنها تتحد أحياناً مع الملفوظ فيؤدي اتحادهما إلى دقّة ووضوح في الرسالة المُبلّغة. ويمكننا النظر إلى النص على أنه علامة كبرى أو مجموعة من العلامات تفصح عنها اللغة بريق الملفوظ أو غير الملفوظ، وذلك في ضوء نظرتنا إلى العلامة على أنها «صورة حسيّة يتم إدراكها بحاسة من الحواس الخمسة»[70]. وحينما ننظر بتأمل وتمعن في نصِّ عمر بن أبي ربيعة السابق نجده يتكوّن من مجموعة من العلاماًت، وكل علامة تتشابك مع بعضها بعضاً لتكون شبكة منً العلامات وكل علامة تفضي إلى الأخرى، وبتفاعلها جميعاً يتضح المراد مما تعطيه من دلالات ومضامين ومعانٍ.

فحينما ننظر في استهلالية النص نلاحظه يشير إلى «هيجان الفؤاد وخفقه» وهذا الهيجان سببه معروف فقد يكون الخوف وقد يكون الحب، والشاعر يشير إلى أن السبب في ذلك موقف يعرفه ويذكره ويعبر عنه بلغة الجسد «ممشاي ذات ليلة» «والشوق مما يَشعَفُ».

إن هياج الفؤاد مؤشر كبير على وجود شيء، ويبقي المؤشر بدون إرادة توصيلية قصديّة إلا إذا انطلق من المعلوم الظاهر إلى المجهول وإلى اللامرئي من خلال المرئي. فالمؤشر موجود حاضر دون إرادة توصيليّة، ولكن استنطاقه يفضي إلى جملة من الحقائق اليقينية الكامنة وراءه[72]. فهياج الفؤاد سببه موقف تمثّلَ في المشي في زمن معروف محدّد «ذات ليلة»، وتسبب فيه شوق حارق، «والشوق مما يشعفُ».

إن حرقة الشوق التي زادت من حرارة الفؤاد فألهبته وأضرمت فيه النيران فاضطرب وهاج كان يؤشر على وجود مهيّجات ومثيرات فجائية بدون انتظار فهمناها عن طريق استخدام الشاعر لـ «إذا» الفجائية بقوله «إذا ثلاث كالدّمى» عندها فهمنا الإشارة القصديّة المنبعثة من

المؤشر وهو اضطراب الفؤاد وخفقانه». وهذا ما نعنيه بالقول: «وإذا تواتر ورود المؤشر وارتبط بدلالة معينة أمكن تحويله إلى إشارة ذات قصد، وهو قبل ذاك لا يقوم بمهمة توصيليّة إلا إذا وجد المتلقي له، وإلا سيحتفظ بدلالة كامنة فيه»(73).

ودالّ ثّلاث «يؤشر على أن المدلول مؤنث، إذ العدد ثلاث المذكر ينبغي أن يكون معدودُه مؤنثاً، ويستخدم الشاعر «الدليل الذي يحيل على موضوع»(74)، إنه الأيقون الذي يقوم على صفة المماثلة والمشابهة بينه وبين مرجعهن فإذا النسوة دمى لُعَب جميلة وبين هذه الدّمى تبرز (صورة) وهي مساوية للأيقون لأن هذه الصورة تشبه الشمس المشرقة فتشير إلى صاحبتها تلك الدمّية التي وقف الشاعر عندها طويلاً يبين لنا جمالها من خلال هذه اللغة الجسديّة الفتّاكة الساحرة. فالمتلقي أدرك ببصره، أي بلغته البصريّة صفات النساء الثلاث: الكاعب الصغيرة والمُسلَف التي جاوزت الأربعين والصورة الشمسيّة، الخوّد والشّابة المقسومة إلى نصفين نصف فيه الرزانة وفيه الوقار من خلال ضخامة الأرداف التي أشرت على ثقافة المجتمع وكيف يكون متواضعاً على جمالية المرأة ذات الأرداف الثقيلة: «وقيرٌ نصفها» ونصفها مهفهف، والهفهفة الضمور في الخصر والدّقة في الجانب الأعلى من الجسم، وهذا ما نفهمه من أن العلاقة: «معطى نفسي واجتماعي وثقافي وحضاري»(75).

ثم يأتي الاستفهام عن طريق الملفوظ فيكون الرّد بلغة الإشارة، عن طريق هذه الابتسامة التي تحركّت بها الشفتان لتكشفا عن ثغر مشرق متلألئ فيه نداوة وعذوبة ونضارة، ويبعث النص بثلاث إشارات متوالية، الإشارة الأولى جاءت سريعةً منبعثةً من خلال حرف الرّبط «الفاء» الذي يربط اللاحق بالسابق بدون مهلة أو تأخير، فجاء الرّد على ذلك السؤال: قلت لها من أنتم؟ والإشارة الثانية جاءت بعد وقت قليل لأنه استخدم حرف الربط أو العطف الواو وهي عن طريق الإشارة

المنبعثة من حركة الطرف بومضانه ولمعانه المميّز والإشارة الثالثة جاءت عن طريق ذلك الإصبع المخضب ولم تبطئ كثيراً إذ ربطت بحرف الواو أيضاً، فهذه الإشارات الثلاث المتلاحقة كلها دفعت الحدث باتجاه القبول الذي كان منية الشاعر وهدفه ومبتغاه وذلك في وقت قصير جداً راح يختصر الزّمن ولا يدع فرصة للذهن كي يفكر كثيراً ويصرف جهداً في تحليل اللغة الملفوظة مما يدلّ على أن للغة الجسد وحركته فعالية في الوصول وبشكل أسرع للفهم.

وذلك أن «الحركة الجسدية باعتبارها أداة تعبير تنقل الوعي من فضاء إلى فضاء في لمحة تختصر كثيراً من الكمّ الصوتي واللغوي، ولا تتجاوز حدود استخراج الصور من ذهن المتلقي وإعادة النظر في علاقة هذه الصور واكتشاف قسماتها وملامحها التي كانت خافية وهي بذهنه»(76).

ومن هنا يمكننا القول بأن الحركات الجسدية تترجم إلى لغة تختصر المسافات وتشير بسرعة مذهلة نحو الفهم بين المبدع والمتلقي بل تدفع إلى التنقل في فضاء من المخزون الثقافي في وقت قصير جداً. «فالإشارة أو الحركة الجسدية وسيلة من الوسائل السريعة التي تسمح للمتلقي في التجول في مخزونه الثقافي وفق شحنات الخطاب لتفجّر مكامن ذاكرته، إنها تمنحه إمكانيات هائلة في الاستجابة السريعة للفهم وتدفعه لتشغيل الذاكرة بقوة لاستحضار الصور وتجاوز حدود اللغة المنطوقة التي تستهلك الزمن الحاضر، ولا تمنح القدرة على الالتقاط السريع للأحداث وفضاءاتها»(77).

ولنلاحظ ذلك في النص:

فحركة الابتسامة قادت بسرعة مذهلة إلى جمالية الثغر والأسنان اللّماعة البّراقة والريق الندية العذبة. وحركة الطرف: أوصلت جمالية

بريقه ولمعانه للمتلقي بسرعة فائقة بدون كبير تفكير وتأمل قد ينبعث بعد وقت من خلال اللغة الملفوظة. وحركة البنان المخضب دلّت بشكل سريع على الموافقة مع تثبيتها بشكل ما لهذا العضو من جماليّة ملفتة عن طريق التخضيب واللفت إلى الزينة التي تغري وتُفتن.

وبمجموع الإشارات الحركية الثلاث جاءت الموافقة: «أن بت لدينا ليلةً، تحيا بها ونلطف» أو قل إن مسلسل الإشارات قاد إلى ليلةٍ هي الحياة وهي اللطف والجمال والبذل. وحينما ندّ للشاعر أن يعبرّ عن إيجابيّة تلك الإشارات لم يجد أفضل من علاقات الجسد للتعبير عما يريد تسجيله في تلك المغامرة، فعلامة البيات «باتت» تتويج وترجمة لتلك الإشارات ودال «ولي من بذلها» يدلّ على قبوله ضيفاً للمتعة واللذة، وإصابته منها و«حمشُ اللثاث أعجفُ» إشارة إلى ما تعارف عليه مجتمعه آنذاك من ولع بالمرأة ذات الشفاه الرقيقة القاسية. وتعبيره بقوله: «فبت ليلَةً كله» ينمُّ عن قبول تام للمغامرة من قبل الطرفين، وراح يؤكد هذا من خلال استخدامه لدالين فيهما دلالة على عمق العلاقة وحميميتها، بل فيهما هذه الاستجابة القوية من الطرفين لما وقعا فيه من اللذة وهما دال «ترشفني» ودال «وأرشف»، ولا يخفى ما في هذه العلامات الجسديّة من فهم إلى هذه العلاقة ومن دلالة على قبولها المطلق من الطرفين، بل إن الشاعر راح يعّمق من حميميّة هذه العلاقة حينما راح يفسر اللغة الجسديةّ بعلامات جسديّة تفصح عن مكنوناتها ودلالاتها لتفجّر النص بإيحاءات متلاحقة، فطعم ريقها أو قل رشفه منها يتخيله ثلجاً مزج بالخمر وفي هذا تصعيد نحو الارتفاع عن طريق لغة الجسد إلى الذروة من فهم المضمون، فهذه العلامة الذوقية تُحفر الفهم والوضوح مما يبتغيه المبدع حفراً في ذهن المتلقي ولاسيما لأنه يعرف هذا الطعم وذاقه

وجرّبه وعند ذلك تكون العلامة قد أدّت وظيفتها التبليغيّة في درجة عالية من الفهم والتبيّن.

ولمّا كانت القراءة السيميائية للنص تقوم على الانفتاح الواسع لا كتناه الدلالات، والبحث المضني عن مضامينها فنلاحظ أن قول الشاعر في نهاية النص: «لما دنا تقارب» يوحي بدنو كل واحد منهما من الآخر، بل إن هذا الدنو يوحي بالالتصاق للوهلة الأولى ولكننا نصاب بخيبة التوقع حينما نكمل البيت فإذا التقارب يسند إلى انصراف الليل وتقضيه بقوله: «لما دنا تقارب من ليلنا ومصرفُ».

ويتابع الشاعر من تعميق مغامرته عبر اللغة الجسدية خالطاً هذه المرة بينها وبين اللغة الملفوظة كي يصل إلى دقة في الفهم وإمعانٍ في الوضوح وكشف للمضمون. وذلك حينما يلتقى القول الملفوظ مع اللغة غير المنطوقة من خلال ذرف الدموع دلالة على شدة الوجد والوله، وعدم التحسر أو الندم على تلك المغامرة، بل يوحي بأنها كانت مغامرة محببة مقبولة.

ويصل في نهاية الأبيات إلى استخدامه للرمز كوسيلة يفصح من خلالها عن الدلالة الحدسيّة وهي وسيلة راقية لكشف المضمون، لأن الرمز له «قدرة على تمثيل الخوف، والفرحٍ والحزن والعدل... بل إن الرّمز إيحاء عام إلى معنى يدرك حدسياً كما تقول كرستيفا»(78) فاللهف الذي يسنده الشاعر للمحبوبة هو دليل الخوف الشديد من انقطاع هذه العلاقة الحميميّة بل هو رمزٌ لمدلول يوحي بالخوف من انفصام عرى تلك المغامرة التي لعبت لغة الجسد دوراً كبيراً في كشف مضمونها والإبانة عن مدلولاتها.

الهوامش

(1) محمد معتصم، الكاتب والمدينة في الخطاب، مجلة آفاق، مجلة اتحاد كتاب المغرب، عدد مزدوج 61، 62، 1999م، ص222.
(2) علي زيعور، اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، دار الطليعة – بيروت، 1991، ص111.
(3) المصدر السابق، ص111.
(4) عبدالسلام المسدي، اللسانيات من خلال النصوص، عن محمد عبد الحميد، ط2، الدار التونسية للنشر، ص25.
(5) المصدر السابق، ص26.
(6) المصدر السابق، ص26.
(7) السيميائية والنص الأدبي، أعمال ملتقى معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة عنابة باجي مختار، 17/12 مايو 1995، ص41.
(8) المصدر السابق، ص41.
(9) المصدر السابق، ص41.
(10) المصدر السابق، ص42.
(11) المصدر السابق، ص45.
(12) فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، 1999م، ص88.
(13) المصدر السابق، ص 88.
(14) المصدر السابق، ص87.
(15) محمد عيلان، من سيميولوجيا الاتصال (حركة الجسد) بحث في السيميائية والنص الأدبي، أعمال ملتقى معهد اللغة العربيّة وآدابها، جامعة عنابة باجي مختار، 7/12 مايو 1995م، ص226.
(16) عمر بن أبي ربيعة، ديوانه، ص17.
(17) ديوانه، ص 126.
(18) ديوانه، ص137.
(19) ديوانه، ص149-150.
(20) ديوانه، ص385.
(21) ديوانه، ص146.
(22) عبدالملك مرتاض: بين السمة والسيميائية، مجلة تجليات الحداثة، ص: 11، عدد 1993/2، وهران، الجزائر.

(23) ديوانه، ص 126.

(24) ديوانه، ص228.

(25) ديوانه، ص 87.

(26) ديوانه، ص 103.

(27) ديوانه، ص 43.

(28) ديوانه، ص33.

(29) ديوانه، ص268.

(30) ديوانه، ص170.

(31) ديوانه، ص141.

(32) ديوانه، ص147.

(33) ديوانه، ص166.

(34) حبيب مؤنسي، القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربيّة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000م، ص228.

(35) ديوانه، ص150.

(36) القراءة والحداثة، ص237.

(37) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1968م، ص78.

(38) المصدر السابق، ص77.

(39) المصدر السابق، ص78.

(40) المصدر السابق، ص 78.

(41) المصدر السابق، ص79.

(42) ديوانه، ص329.

(43) ديوانه، ص 273.

(44) بشير ابرير، السيمياء وتبليغ النص الأدبي السيميائية والنص الأدبي، أعمال ملتقى معهد اللغة العربيّة وآدابها، جامعة عنابة باجي مختار، 12/7/ مايو، 1995م، ص12.

(24) ديوانه، ص23.

(46) ديوانه، ص83.

(47) ديوانه، ص147.

(48) ديوانه، ص147.

(49) ديوانه، ص 147.

(50) ديوانه، ص255.

(51) ديوانه، ص 291.
(52) انظر ابن قيم الجوزيّة: أخبار النساء، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1990، ص 20، وانظر كذلك رسائل الجاحظ، رسالة القيان، دار مكتبة الهلال، ط1، 1978م، ص75.
(53) فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، 1999م، ص 82.
(54) ديوانه، ص 142.
(55) ديوانه، ص 147.
(56) ديوانه، ص 155.
(57) ديوانه، ص 184.
(58) السيميائيات والنص الأدبي، السيمياء وتبليغ النص الأدبي، بشير ابرير، ص9.
(59) المصدر السابق، ص11، وينقل أيضا عن محمد اضرور، المقاربة التواصلية، مجلة الدراسات النفسيّة والتربوية، ص73، عدد 11/1990، كلية التربية، الرباط – المغرب.
(60) السيميائية والنص الأدبي، من سيميولوجيا الاتصال (حركة الجسد)، د. محمد عيلان، ص 255.
(61) ديوانه، ص148.
(62) ديوانه، ص 328.
(63) ديوانه، ص 308.
(64) ديوانه، ص 126.
(65) ديوانه، ص 143.
(66) ديوانه، ص 191.
(67) ديوانه، ص 153.
(68) السيميائية والنص الأدبي، السعيد بوسقطة لغة الجسد في رواية رحل المائة لواسيتي الأعرج، ص98.
(69) ديوانه، ص 252، وانظر هذه اللوحات الجسدية، ص13، ص202، ص138، 134.
(70) السيميائية والنص الأدبي، بشير ابرير، السيمياء وتبليغ النص الأدبي، ص13.
(71) محمد عبدالحميد ابو العزم/ التواصل العلامي والتواصل اللغوي، في كتاب اللسانيات من خلال النصوص، عبدالسلام المسدي، ص25، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية.
(72) القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربيّة، حبيب مؤنسي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 200م، ص237.
(73) المصدر السابق، ص 237، 238.
(74) المصدر السابق، ص238.
(75) السيميائية والنص الأدبي، بشير ابرير، نقلاً عن أحمد حساني، العلامة في التراث، مجلة تجليات الحداثة، عدد 2، 1993. معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران. ص 27.

(76) السيمياء والنص الأدبي، من سيميولوجيا الإتصال (حركة الجسد)، د. محمد عيلان، ص 252.

(77) المصدر نفسه، ص252.

(78) القراءة والحداثة، حبيب مؤنسي، ص 238.